

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО  
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

**ГЕРМЕНЕВТИКА  
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

**Сборник 6**

**Часть II**

**Москва 1994**

Российская Академия наук  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького  
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 6

Часть 2

Москва 1993

Редакционная коллегия:

Гладкова О. В.

Демин А. С.

Кириллин В. М. /ответственный редактор/

Ужанков А. Н.

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают свою благодарность за материальную поддержку деятельности Общества директору ИЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову и исполнителю у директору Акционерного общества БАСТ, к. э. н., доценту Л.М.Царевой, а также благодарят за помощь в юридическом оформлении Общества Корфа Н.Н., Айвазяна М.А., Баранкову Г.С., Баркова Р.В., Баркову А.Л., Беляева Л.А., Гиппиуса А.А., Гогитшвили А.А., Горского А.А., Гребенюка В.П., Демина А.С., Добродомова И.Г., Елеонскую А.С., Илюшина А.А., Калутина В.В., Камчатнова А.М., Карсанова А.Н., Кириллина В.М., Клосса Б.М., Кускова В.В., Кучкина В.А., Лисюткина О.М., Лозовую И.Е., Молдавана А.М., Нечаеву Т.В., Пауткина А.А., Пожидаеву Г.А., Поздееву И.В., Полякову Н.Н., Седову Р.А., Филину Е.Н., Щеголеву Л.И.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Часть 1

#### 1. Литературоведение.

Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской .....	5
Демян А.С. "Повесть временных лет" о Западной Европе: /от- рывки древнерусского текста, литературный перевод от- рывков, комментарии к отрывкам, комментарии к переводу/.....	27
Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": К вопросу об авторе второй редакции .....	62
Кириллин В.М. Епифаний Премудрый: Умозрение в числах о Сер- гии Радонежском .....	80
Калугин В.В. "Широковещательное и многошумящее писание".....	121
Нечаева Т.В. "Сказание о Феодоровской иконе" первой трети XVI в.: местная легенда и литературный текст.....	140
Богданов А.П. Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова.....	166

### Часть 2

Черная Л.А. "Орапии" Симеона Адамовича 1670-х гг. ....	249
Охменко Е.М. Сведения о соловецких выходцах в "Истории о отцах и страданиях соловецких" Семена Денисова .....	264
Ушкалов Л.В. К эйдологии восточнославянского барокко: "Без- начальная истина" в украинской литературе XVII-XVIII веков.....	293

#### 2. Языкознание.

Камчатнов А.М. К лингвистической герменевтике древнерусс- кого слова М И Р Ъ .....	322
Камчатнов А.М. Об одном нелексикографированном значении слова И М Я .....	335
Козлова А.Ю. "Трудные" слова в текстах и словарях .....	342

#### 3. Историческая наука.

Никитин А.Д. "Хождение" апостола Андрея и путь "из варяг в греки" .....	358
Карсанов А.Н. Ясния из Волжской Болгарии .....	385



#### **4. Церковная археология.**

Крашенинникова О.А. Октоих и Параклит: /к истории двух названий одной литургической книги/ .....	398
Лозовая И.Е. Древнерусский нотированный Параклитик конца XII - начала XIII века: Предварительные заметки к изучению певческой книги .....	407
Похидаева Г.А. Демественное пение .....	433

#### **5. Науковедение.**

Кусков В.В. Н.К.Гудань - создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы .....	475
---	-----

## "ОРАЦИИ" СИМЕОНА АДАМОВИЧА 1670-х гг.

Среди рукописей, собранных известным в своё время собирателем Ф.Ф.Мазуриным, хранится небольшой отрывок из рукописного сборника XVII столетия<sup>1</sup>. Всего 6 листов в 4, исписанных мелким четким полууставом, черными чернилами с киноварными заголовками. Листы не пронумерованы, но на полях оборотной стороны первого листа содержится помета: "Глава и", что означает, что когда-то этот отрывок был частью большой рукописи. Об этом же говорят и начинающееся с середины, а скорее почти с конца, повествование о факультетах средневековых университетов: "Юрьсь пруденцта, та учит о всяких законах и правах известно творити и приговор чинит, что праведно или неправедно. И сие ведомство мирским людем треново ведати зело. Третий факултет — медицина, та учит составы человеческого телеси все прямо знати и откуды и отчего которая болезнь зачинается и бывает, и как те болезни потребными и природными меры лечити и исцеляти".

Следом за этим отрывком помещены три "орации" Симеона Адамовича, две из которых публикуются ниже. За ними следует любопытное сочинение "О человечестем естестве, видимем и невидимем", которому посвящены специальные исследования<sup>2</sup>. Завершается рукопись изложением почти, широко распространенной в рукописных сборниках XVII века и посвященной сюжету об Антихристе.

"Орации" Симеона, назвавшего себя "неволикном, сынным протопопом", привлекли наше внимание по нескольким причинам. Во-первых, интересна сама судьба Симеона, фамилию которого установить не составило труда — Адамович —, так как под ней он проходит во многих документах Малороссии второй половины XVII в. Во-вторых, речи протопопа, обращенные к митрополиту Сибирскому и Тобольскому Павлу и дьяку Алмазу Ивановичу Чистому, содержат богатый историко-культурный и литературоведческий материал.

Симеон Адамович был сослан в Тобольск в 1677 году по указу царя Феодора Алексеевича после суда в Малороссии / январь 1677 г./.

В чем же он обвинялся? Будучи Нежинским и Иченским протопопом, он вел активную политическую деятельность, которая и привела его в ссылку. В борьбе между П.Дорошенко и гетманом И.Самойловичем он оказался на стороне проигравшего Дорошенко. Адамович сознался в том, что призывал казаческую верхушку к бунту, к убийству Самойловича. Первоначально Симеон был приговорен к смертной казни, но по государственной грамоте помилован, а по решению генеральной старшины и духовного суда должен был постричься в монастырь. Сначала он смиренно согласился принять постриг, заявив что давно мечтал об этом, но потом, попав в Чернягов в руки Лазаря Барановича, от пострига отказался наотрез. Возможно, он не захотел зависеть от Барановича, архиепископа Черняговского, отнявшего в 1675-76 годах у протопопа его "маестности", дававшие немалый доход. Отказ свой от пострига Симеон сопровождал лишь словами: " Не хочу иночества, да не будут последние горше первых".

Судьба Адамовича была решена после разговора царского стольника Карандеева с гетманом Самойловичем, который заявил, что отправит протопопа в Москву вместе с другим заговорщиком Рославцем, "чтоб великий государь пожаловал меня, приказал сослать их на вечное житье в дальние сибирские города для страха другим"<sup>3</sup>. II августа Симеон был уже в Москве, а вскоре отправился в сибирскую ссылку.

Симеон Адамович - фигура не безызвестная в малороссийской истории и литературе XVII века. Недаром в одной из своих "ораций" он говорит о себе как о лице "бывша в сеѣ малороссийской земле славна и почитаема". Его биограф и судьбу подробно проследил в своих работах В.О.Эйнгорн<sup>4</sup>. Получивший традиционное для того времени образование, Симеон был хорошо знаком с поэтикой и риторикой. Сочинением вирш он, вероятно, не увлекался, значе не преминул бы воспользоваться своим умением в столь важных для его судьбы "орациях".

Публикуемые ниже две речи ссыльного протопопа показывают прежде всего распространение в Малороссии и России второй половины XVIII века нового для неё литературного жанра — "ораций". Приветственные речи панегирического содержания появились в Москве, вероятно, вместе с известным поэтом Симеоном Полоцким, который не скрывал, что его задача "вливать бальзам лести в уши сановников"<sup>5</sup>. Первым "меценатом", слушавшим хвалебные речи последнего, был Ф.М.Ртищев, затем пошёл целый поток панегириков царю и членам его семьи, сановникам и их детям, жёнам и т.д. Произведения подобного малого литературного жанра, называемые то "поклонениями", то "благословениями" неоднократно преподносил Алексею Михайловичу, Феодору Алексеевичу, Ивану и Петру Алексеевичам, а также царевне Софье черниговский архиепископ Лазарь Баранович<sup>6</sup>. Занимались этим и другие писатели той поры.

Ученики Симеона Полоцкого разрабатывали и развивали этот жанр в стихотворном ключе. Так, Карион Истомин многократно сочинял "стихотворные орации" и по случаю церковных праздников / Пасхи, Рождества и др. / и по светским поводам.<sup>7</sup> Особенно интересна его "Воскресная стихотворная раца патриарху Иоакиму о строении школьном", в которой оговорена специальная тема речи, объединяющая панегирические и поповеднические элементы.

Орации быстро вошли в моду в Москве, в основном, в придворных кругах и у высших иерархов церкви. Приведем лишь один пример: после получения места священника в Москве глуховский протопоп И.Шматковский счёл нужным поднести патриарху "лист о похвале рацейной в лицах"<sup>8</sup>. Оформление речей в виде грамоты с изображениями, орнаментом, а затем и в виде гравированной "кон-клюдии" стало к концу XVIII ст. едва ли не обязательным элементом придворного этикета. Когда в 1637 году украинский полковник Иван Черекрест привез в Москву своих сыновей, чтобы представить их царю и царевне, Фёдор Шаковитый потребовал от него

подготовить "рацер", а затем и "книгу и лист к похвале великой государыне...", что и было сделано<sup>9</sup>.

Проследивая развитие жанра конклюдзии, М.А.Алексеева подчеркивает, что "наряду с книжными панегирическими гравюрами получают распространение отдельные подносные, похвальные листы, где текст посвящения включен в изображение"<sup>10</sup>. Для выполнения своих "ораций" в гравюре с украшением в виде цветочного орнамента, аллегорических фигур и античных божеств у Симеона Алямовича просто не было средств и возможностей, но заголовки и наиболее важные, по мнению автора, места текста он выделял киноварью.

Орации Симеона Алямовича построены по всем правилам риторики, с учётом системы трех стилей Цицерона и методических указаний профессоров Киево-Могилянской академии. Последние, судя по сохранившимся курсам риторики<sup>11</sup>, обучали своих слушателей не только основам риторического искусства, но в особенности составлению панегириков и речей на общественно-политические темы. Причем, ко второй половине ХУІ в. постепенно возрастает и у преподавателей и у студентов интерес именно к панегирикам как наиболее распространенной форме "орации". Если в первом известном сейчас курсе риторики Иосифа Коновича-Горбашко, прочитанном в 1635/36 учебном году в Киево-Могилянской коллегии, даются советы по составлению прощальных погребальных речей, либо перед отъездом за границу для учебной приветственной речи к отцу по возвращении из-за границы, то в многочисленных риториках конца ХУІІ столетия примеры похвальных речей в честь воинов, героев, казаков, полководцев, не говоря уже о выдающихся деятелях украинской культуры Петре Могиле, Сильвестре Коссове, гетманах, профессорах и т.п. занимают едва ли не самый большой объем в курсах<sup>12</sup>. Возрастает

не просто их количество, возрастает их светская направленность, их связь с исторической действительностью. Как бы в противовес этой направленности в дальнейшем, во второй половине XVIII века, будет дано указание профессорам сократить светко-панегирический элемент и усилить религиозно-проповеднический. Но в конце XVII — начале XVIII вв. пока еще торжествует панегирик, а не проповедь.

Орации, составленные Симеоном Адамовичем в Тобольске, были не первыми и не единственными в его жизни, об этом говорят четкая структура произведений, выдержанность стиля, умелое обращение к библейским текстам, использование метафор, сравнений и других типичных "украшений", диктуемых риторическими правилами. Его речи одновременно и панегирики своим покровителям, помогающим переносить ссылку, и оправдательные речи перед государственными чиновниками, случайно встреченными в Тобольске. Ни на минуту он не упускает из виду своё бедственное положение ссыльного, "безвинное" страдание, пытаясь вызвать сочувствие и жалость. Кроме того, он не забывает и о религиозно-просветительском аспекте своих речей, как бы учитывая что перед ним слушатели, далекие от схоластической образованности. Так, он считает нужным пояснить значение слова "орация": "Приветствование славянски, орация ж латински". Обращаясь к Алмазу Чистому он напоминает, что "алмаз диалектом полским диалект не пишется, силу в себе имеющий сердца человеческого скорбныя обвеселяти..." При этом автор всё же не сбивается на поучительный тон, напротив, не один раз подчеркивает, что даёт советы и пояснения "не своим художником", что призывает "не отвратить лица от требующего", то есть от него самого, "не во учас и во научение, но яко премудрочу по полтям даю тебе вину да премудрейши будещи". Тема самоуничижения тесно перепле-

тается у Адамовича с темой незаслуженно обиженного, высокого по достоинству и чести человека. Как бы оправдываясь, что "орация" свою ему пришлось составлять без необходимых книг, по памяти, он демонстрирует прекрасное знание библейской символики, сюжетов и притч, умело увязывая их с сегодняшним днём и с конкретным лицом восхваляемого. Митрополита Павла, например, он сравнивает с голубицей, посланной Ноем из ковчега и принесшей масличную ветвь: "преосвященство Ваше, аки от Ноя праведного голубица ис ковчега от великаго Государя и от святейшаго Патриарха со царствующаго града Москвы со двема крылома, со царскими рекуще изволением и со светлейшаго патриархи благословением, зде в Сибирскую иерархию отпущенна, во место суща масличнаго мир во устех своих словесному си стаду приносяща". Дважды он ссылается на Иисуса Сирахова, многократно цитирует "апостольские словеси", упоминает широко распространенное в древнерусской литературе изречение пророка Давида об обращении плача в радость / "ныне плач их обращается им в радость...., вечер водворится плач, а завтра радость" /, не говоря уже об избитых стандартных призывах творить праведный суд, ссылаясь на притчи премудрого Соломона, не обижать "сырых", быть "милостивыми" и т.п.

Ведущей темой операций Симеона остается прославление личности митрополита Сибирского и Тобольского Павла, вступившего на престол после смерти Корнилия, и "большого дьяка" Алмаза Ивановича Чистого, прибывшего в Тобольск вместе с боярином И.В.Шепетевиным. Как в первом, так и во втором случае он находит искусный приём сопоставления: в первом случае он сравнивает Павла с Ноевой голубицей, во втором - "прослеживая" премудрость, якобы отразившуюся на лице льяка - согласно "Физиики" Иисуса Сирахова. Заявляя об объективности и непредвзятости своего подхода, автор тем не менее выделяет в объектах восхвале-

ния именно те черты, которые соответствуют типам церковного иерарха и государственного чиновника: в Павле он "видит", "как по писанному посподобен еси господине, незлобив, бесквернен, отлучен от грешник"; в дьяке он обнаруживает "мудрость человеческу" - "един еси от премудрых и разумных, господине..." Всё это позволяет оратору ненавязчиво включить в число пожеланий / которые, по правилам, должны заключать панегирик / именно те, которые могут облегчить положение ссыльного протопопа. Митрополиту Парлу он желает сохранить все перечисленные качества, "да не умеет враг на тя и сын беззакония не приложит озлобяти тя", и вдобавок к ним стать "равным древним святителем милостивым, страннолюбивым, сиротам и вдовицам заступником и нам, бедным невольникам, питателем и освободителем" / разрядка наша - Л.Ч./.

Большому дьяку, как человеку сугубо светскому да к тому же незнакомому, протопоп подает менее настойчивые, аккуратные советы, постоянно оговаривая, что дьяк и сам всё прекрасно знает. Среди этих советов, прежде всего, пожелание "соблюдсти доброе апостольское совещание и от нас, узников, в бедах, теснотах и во узех сущих, аще и незнаемых ти, не отвращайся, аки превле Онисифор апостольский", а затем традиционные пожелания здоровья, мира и благополучия здесь, в Сибири, и столь же благополучного возвращения в Москву /" да не преткнеши о Сибирского камня ноги твоя"/.

Завершает свою речь "на приезд" Симеон обыгрыванием имени Чистого: "на земли поживи яко по прозванию чистому, со чистым сердцем..."

Орации Симеона Адамовича интересны прежде всего как образчики входящего в русскую, а в данном случае даже отдалённую от столицы сибирскую литературу, нового жанра<sup>13</sup>. В чём же новизна? Древнерусская культура богата типами ораторского искусства, вспомнить хотя бы знаменитое "Моление Даниила Заточника", непреходящее по образности мысли и языка сочинение XII в. Несмотря на



временные ножницы, разделяющие "Моление" и наши орации, между ними наблюдается много общего: тот же панегирический элемент, точно выгаженный просительный тон обращения, та же концовка с пожеланием безусловного благополучия. Конечно, речи Симеона Адамовича значительно уступают в литературном мастерстве, отточенности стиля, образности речи своему далекому предшественнику, но сходство жизненных ситуаций диктует и сходство логических построений обоих произведений. Но дело не только в этом сходстве. Похожей, на наш взгляд, оказывается общая культурная ситуация, требующая поэтического, "образованного" выражения человеческих переживаний подобного рода. Возрождение придворной культуры светского характера — вот та основа, на которой вырастает общность упомянутых произведений. Почему ссыльный протопоп не прибегнул к простой челобитной, где по традиции пожаловался бы на судьбу, припомнил бы все свои заслуги и попросил бы "пожаловать как Бог на душу положит" ? Почему он избрал путь поэтического осмысления жизни, путь творческий, основанный на правилах риторического искусства, панегирик и "судебное опаторство" ?

Да потому что Симеон Адамович следовал уже сложившейся моде на орации, продиктованной в свою очередь спросом на творческую образованную личность. Протопопу необходимо было обратить на себя внимание церковных и светских властей и для этого был избран способ личного приветствования, ставивший просителя лицом к лицу со своим потенциальным благодетелем и в то же время создавший между ними искусственную и искусно сотканную связь посредством риторического искусства. Избранный путь поднимал автора речей на совершенно новый уровень — он представлял не простым просителем, а образованным приверженцем "семи свободных художеств", знатоком и священного писания и "латинских" и "польских" барочных символов и форм. Через орации он демонстрировал свои познания и своё ис-

куство, а искусство слова в то время было в высокой цене, на что и рассчитывал Симеон Адамович.

Позиция протопопа в выборе жанра, тем ораций, их структуры и стиля предиктована не только курсом риторики, но, в конечном итоге, открытием личности в русской культуре второй половины XVII века<sup>14</sup>. Орации — литературный жанр, как нельзя лучше подтверждающий это открытие. Они предполагают личностный аспект во всех возможных проявлениях: прежде всего раскрывается личность автора-исполнителя, затем личность человека, которому посвящена орация или к которому она обращена. В целом же, орации дают яркое представление о бытующих в культуре того времени общих представлениях о человеческой личности вообще, какие черты включались в идеал, как отражался социальный статус того или иного лица при его характеристике, какие приёмы использовались для создания словесного портрета и т.д. Орации Симеона Адамовича служат убедительным доказательством этого. Как уже отмечалось, в них многогранно отражена личность ссыльного протопопа, а также его адресатов — митрополита и дьяка, в соответствии с "чином" каждого из них; намечен идеал духовного пастыря и государственного служащего, подчеркнуты основные достоинства, выделяемые в человеке того времени: образованность, начитанность, разумность в сочетании с комплексом религиозных добродетелей, тяга к творчеству и красоте...

С подобных позиций могут быть проанализированы и другие орации второй половины XVII столетия, в особенности Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Кариона Истомина и др. При всех несомненных различиях, они тем не менее будут рисовать примерно один идеал монарха, церковного деятеля, "совершенного человека" своего времени. Панегрический тон стихотворных и прозаических речей, "слов" поучений и т.п. звучит в унисон с придворной этикетной культурой формирующегося российского абсолютизма.

# Примечания

1. ЦГАДА.Ф.196.Оп.1.1.5 504. Л.1-3 об.
2. См.: Гавришин Н.К., Древнерусский трактат "О человеческом естестве".// Естественные-научные представления Древней Руси. М.,1988.С.220-227.
3. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М.,1962. Кн.Уч.С.201-206, 209.
4. См.: Эйнгорн В.О. Очерки из истории Малороссии в XVII в. Т.1. М.,1899.С.57-59, 107-108, 109,124,166,229,322,326-327 и др.
5. См.:Голубев С.Т. Отзыв на соч. В.О.Эйнгорна.// Записки имп. Академии наук. С.-б.,1902.Т.6.№ 2.С.118.
6. См.: Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII столетия. Вип.1.Учарков, 1885.С.55,112.
7. Памятники общественно-политической мысли в России конца XV II века.// Литературные пантегирики. М.,1983.С.99-100,113-117.
8. Эйнгорн В.О. Иван Андреевич Ематковский, протопол Глуховский. Киев.1892.
9. Розыские пела о Федоре Шакловитом и его сообщниках.1.1,Слб., 1884.С.659-660.
10. См.: Алексеева М.А. Жанр конклюдии в русском искусстве конца XVII - начала XVIII в.// Русское искусство барокко. Материалы и исследования. М.,1977.С.16.
- 11.См.: Стратий Я.М.,Литвинов В.Д.,Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.С.11-17.
12. Там же. С.14-15.
13. См.:Елеонская А.С. Новые тенденции в развитии ораторской прозы.// Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII- начала XVIII в.М.,1989.С.104-118.
14. См.:Чёрная Л.А. Концелция личности в русской литературе второй половины XVII - первой половины XVIII в.// Развитие барокко и зарождение классицизма в России. С.220-232.

л. I ПРИВЕТСТВОВАНИЕ<sup>1</sup> славенски, ошация ж латински  
 посмерти преставляшагося преосвященнаго Корнилия, митропо-  
 лита Сибирского и Tobолскаго, новопоставленному по нем на  
 престол митрополита Сибирское преосвященному Павлу, митро-  
 политу Сибирскому и Tobолскому от неволника ссыльнаго Не-  
 жинскаго и Иченскаго протопопа Семиона, бывша в сей мало-  
 российской земле славна и почитаема, ныне же допущением Бо-  
 жиим за умножения беззакония от равнодушных и знаемых землян  
 своих по зависти, а не по делу царскому пресветлому величе-  
 ству оклеветана, заточением в Сибирской земли в первоначал-  
 ном граде Tobолске со всякою нищетою и нуждою страждуща, но  
 милостивою Христовою и благородных и благочестивых господ в  
 ту пору в Tobолске владычествующих не презираема, понеже она  
 господа чаще мзди от небеснаго Бога, то даваца душам и тѣ-  
 лом своим не по моему достоинству, но по своей христьянской  
 милости покояша мя. Да и сами за сие вечного упокоения со  
 праведными сподобятся, поелику в такой печали сущу, возможно  
 книг не имущему составленна и во двое митрополитанском  
<sup>2</sup>  
 в предней хранилище пред лицом его святителеским во услышание  
 ему, архiereю Божию, и всем тамо предстоящим на воспоминание  
 початку владычества его, на нынешние и в предидущие часы  
 кто сохочет прочесть и послушати, да будет на нем Божие и его  
 архiereйское поощрение и благословение. От вышепомянутого про-  
 топопа наизусть проповеданна сие<sup>2</sup>:

Попущением Божиим за умножение беззакония живущих на земли,  
 тогда когда общій потоп бѣше на лицу земли: Преосвященнейшій  
 господине отче Павле Митрополита Сибирскій и Tobолскій пас-  
 тиръ // и благодетель мой милостивый: праведный Ной посла  
 голубицу, как пишет во книгах Бытия, и посла Ное голубицу ис  
 ковчега и возвратися к нему голубицу имевша сучецъ масличный

во устех своих: полюбие тому же прилучися притчею рекуще в  
Сибирском царствии в державе великаго Государя нашего его цар-  
ского пресветлаго величества: потоп смертный найде и взят душу  
антецессора святителства вашего блаженныя памяти преосвященно-  
го митрополита Сибирского и Tobодского Корнилия, а чом здеш-  
ние сибирские жители, мужие благочестивии, боящися бога и пом-  
нящия святителя, плакашася, что чада по отцу, бяху бо по еван-  
гельскому словеси смятени аки овцы, неимущия пастыря. Но ныне  
плачь их обращается им в радость, по глаголу царствующаго про-  
рока Давида, вечер водворится плач, а заутра радость, понеже  
преосвященство Ваше, аки от Ноя праведнаго голубица ис ковчега,  
от великаго Государя и от святейшаго Патриарха со царствующаго  
града Москвы со двема крылома, со царским рекуще изволением и  
со святейшаго патриарха благословением zde в Сибирскую иерар-  
хию отпущенна, во место суща масличнаго мир во устех своих  
словесному ся стаду приносяща. Яко Христос прежде, тако пре-  
освященство ваше ныне пришел еси поспеде ученик своих, мир дая  
им. Сего же ради и аз, аще и отягчен и невольник есмь, но по  
повелению участник есмь всем боящимся тебе и хранящим пове-  
ления твоя, приветствую тя, да на престоле митрополия Сибирс-  
каго царствия, на него же десницею святейшаго патриарха со  
призыванием от духа Христоу иже еси, просветится свет твой  
пред человеки, яко да видевше твоя добрая дела прославят отца  
твоего иже еси на небесах, да възсияет же во днех твоих правда  
и множество мила, яко Господне есть с тобою заступление, и  
святого отца. И дия царя нашего пребывая многа лета, паси  
стадо Христово по апостолскому словеси на нуждоу, но волю и  
по воле, собидай иноверныя языки во овчарню словесную, да бу-  
дут едино яко же и мы. Своим святительским учением распрост-  
раняй веру Христову от моря до моря и от рек даже до конец  
вселенныя. Видением бо наше слуха увещаемся, како по писан-  
ному подобен еси господине незлобив, бессквернен, отлучен

от грешник. Должен есмь вперед Бога в троицы славимаго уболагати, да не умеет враг на тя, и сын беззакония не поимолжит озлобити тя и да сотворит тя // равна древним святителем милостива, страннолюбива, сиротам и вдовицам заступника и нам, бедным невольником, питателя и свободителя, и да вашими святыми архиерейскими молитвами подаст небесный царь Христос господь помазаннику своему великому государю нашему его царскому пресветлому величеству победити врагов и супостатов ныне ратующих, да будет путь их тма и ползок; и ангел господен оскорбляя и поганяя их и да потребится православным воинством корень их от земли живых и царство их в бусурманское да испровержется. Вашему же великому святительству да подаст господь многа лета церковь свою снабдевая, паству себе врученную, добре унаспи и тех, иже не суть от двора сего к нему Христу приведши; во второе и страшное пришествие глас радостный услышати: Добрый рабе, благий и верный, в мале бых верен, над многими тя поставлю, вниди, радость господя своего, чего нам, недостойный богомолец, паче же князь Христов святительству вашему милостивому моему отцу и благодетелю со усердием получитьи желает.

---

1 слово выделено киноварью.

2-2 слова выделены киноварью.

л.2.

Опация на приезд в первоначальный град Сибирского царствия Тоболеск з боярином Петром Васильевичом Шереметевым болшого дьяка Алмаза Ивановича Чистого зсылным нежинским протопопом Семионом, связанна узами железными в то время будуща, написана 1678.

Искуснии възискатели писма святого, государь милостивый Алмаз Иванович, свидения благодсть человеческую обыкоша познавати: сего ради и аз, аки невежа не своим худоумием, но премудрому Иисусу Сирахови духом святым данною Фисикою на-  
оставлен будуще глаголю ти: яко мудрость человеческу про-  
свещает лице его, прежде аще и не сподобихся видети тя, но многими людьми олышах, а ныне видением паче слуха уверихся, яко един еси от премудрых и разумных господине, ибо беседа и лице твоя яви тя о сем творити неложна, совершаются на тебе слова пророческия, яко познан есть издавеча сильный языком и разумевый вестъ в чим ся ползует. К сему ж власно-  
сть имени твоего со прозвательством Алмаза чистого имеши, а алмаз диалектом полским диамант нарицается, силу в себе имеющий сердца человеческия скорбныя обвеселяти и очи мрач-  
ные темперовати, сиречь светлостию поощрати. По имени же твоему, государь мой милостивый, тако и житие твое да будет,  
понеже милость божия и повеление царское zde тебе во влады-  
честве участие указали имети. Буди ж по Иесу праведному око слепым и нога хромым, не отврати лица твоего от нишаго и от требующаго не отврати очию: по словесем Иисаса Сираха, преляку ти у собеседник твоих возможно изми обидимаго из руки обидящаго; не изнемогай, егда судиши буди сирых, яко

л.2 об.

отец и в мужа место матери их и будеши яко сын всявышняго. Да збудется на тебе печение премудраго Соломона в притчах его написанное: умеет праведный суд творити убогим, и нечестивых не разумеет. Припоминай, милость твоя, царствующаго пророка Давида слова, написанные: блаженни хранящии суд и творящии правду на всякое время. Не во указ и во научение сие милости твоей глаголю, но яко премудрому по притчам даю тебе вину да премудрейши будеши, а лучше всего сам, милость твоя, знаеш, еже божия и царева исправляти праведно. А иначе не мое, но апостольское доброе совещание соблюди духом святым, живущим в тебе во всякое дело благо. И от нас, узников, в бедах, теснотах и во узах сухих, аще и неизвестных ти, не отвращайся, аки древле Онисифор апостольский. Да за сие первое от страшнаго и отемлющаго духа князем страшнаго паче царей земных Христа бога нашего, второе же от помазанника его, великаго государя нашего его царского пресветлаго величества вся желаемая тобою милостивно получиши. О сем и аз, бедный невольник, на престоле славы сядящаго Бога должен молить, да дарует ти со всем твоимъ благодатнымъ домомъ зде в Сибирской стране мясно, здраво, благополучно урочное время поживши и воснять благое со похвалениемъ к великому Государю возвращение, в належащемъ же тамо шествии да заповестъ тот же Господь ангеломъ своимъ сохранить тя во всехъ путехъ твоихъ, да не проткнеши о Сибирскаго камне ноги твоя, а потомъ да даруетъ ти прешедрая десница во троици славимаго Бога неисчетные лета, приумножении чести и славе, на земли поживши яко по прозвѣстеству чистому, со чистымъ сердцемъ в помыслихъ вѣчнаго небеснаго царства веселитися. Рабски того, аки невольникъ и богомолецъ, милости твоеѣ со усердиемъ желаю.



## СВЕДЕНИЯ О СОЛОВЕЦКИХ ВЫХОДЦАХ

## В "ИСТОРИИ О ОТЦАХ И СТРАДАЛЬЦАХ СОЛОВЕЦКИХ" СЕМЕНА ДЕНИСОВА

В ранней истории Выговской старообрядческой пустыни важная роль принадлежит соловецким старцам, покинувшим Соловецкий монастырь во время его осады царскими войсками в 1668-1676 гг. Поморье дало выходцам убежище от преследований и стало местом их проповеднической деятельности в защиту древнего благочестия. Благословение соловецких отцов и непосредственное участие некоторых из них в организации пустыни сообщили старообрядческому обществу на реке Выг авторитет преемственности<sup>1</sup>.

Историческая память и осознание духовной связи с первоучителями старообрядчества подвигли выговцев на собрание, а затем и литературную обработку устных свидетельств и рассказов о поборниках старой веры по всей России и особенно в Поморье. На Выгу был создан цикл исторических сочинений, охватывающий события второй половины XVII - первой половины XVIII в. Основу цикла составили написанные в 10-30-е гг. XVIII в. "Виноград Российский" и "История о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова и "История Выговской пустыни" Ивана Филиппова.

В "Историю о отцах и страдальцах соловецких" (далее: ИС), центральное произведение цикла, вошло изложение истории Соловецкой осады, представляющее, как удалось установить, достаточно достоверную первую литературную фиксацию многочисленных устных преданий. Важная роль в раскрытии общего идейного замысла сочинения, а именно идеи преемственности Выга по отношению к Соловкам в деле защиты старой веры, отводилась рассказам о соловецких выходцах. Эти сведения во всей их полноте и совокупности до сих пор не подвергались анализу, а тем не менее это представ-

ляется необходимым как для выявления источников, так и для сопоставления ИС с другими выговскими сочинениями, посвященными тем же лицам.

Первым в ряду соловецких отцов, которые "не токмо пустыни, дебри и блата, но и окрест прилежащия грады и веси благочестия светом научивше и просветивше"<sup>2</sup>, Семен Денисов называет инокка Епифания. Основные вехи жизненного пути Епифания, о которых упоминается в ИС: пребывание на Соловках, пустынножительство на реке Суне, приход в Москву и последовавший затем "добрый путь страдания", многолетнее "томление" вместе с Аввакумом, Лазарем и Федором в земляной тюрьме, "двократное языка резание" и сожжение в срубе - известны также по другим старообрядческим памятникам, к числу которых относятся автобиография самого Епифания, Житие протопopa Аввакума, записки Аввакума о казнях попа Лазаря, Епифания, дьякона Федора и пустозерской ссылке, Житие инокка Корнилия в редакции Пахомия. У Семена Денисова рассказ о Епифании распадается на две части, в чем, на наш взгляд, следует видеть проявление определенного авторского замысла.

Основное внимание Семен Денисов уделяет пребыванию Епифания в пустыни на реке Суне, где инок "многи от окрест живущих во благочестии утверди, многи на путь спасения настави" (с.184), в то время как дальнейшие события в его жизни перечислены настолько кратко, что чрезвычайно затруднительно установить конкретный источник сведений, поскольку Семену Денисову, вне всякого сомнения, были известны все названные выше ранние старообрядческие памятники, освещавшие биографию соловецкого инокка. Такой избирательный подход к различным отрезкам жизненного пути Епифания мог быть вызван несколькими причинами. Выговскому автору необходимо было подчеркнуть просветительскую деятельность Епифания в Поморье, и он, видимо, не счел для се-

бя обязательным подробно останавливаться на последующих, более известных событиях его жизни. Возможно также еще одно объяснение. Исторические сочинения Семена Денисова – ИС и "Виноград Российский" – были задуманы сразу как единый цикл, посвященный старообрядческому движению второй половины ХУП – начала ХУШ в., поэтому глава о Епифании в "Винограде Российском", в отличие от ИС, почти не содержит никаких сведений о первых этапах жизненного пути соловецкого инока<sup>3</sup>, тогда как страдания Епифания за веру описаны здесь подробнейшим образом, что в полной мере соответствует жанровой природе мартиролога, каковым является "Виноград Российский".

Из письменных старообрядческих памятников, на которые мог опираться Семен Денисов при написании посвященной Епифанию части ИС, сведения о пустынножительстве соловецкого инока содержит лишь его автобиография. Действительно, сам Епифаний писал: "...изыдох от святого монастыря... в дальнюю пустыню на Суну-реку, на Виданьской остров... И тамо обретох старца именем Кирила... И той мя старец принял к себе в пустыню с великою радостью... И бе со старцем в келии, живяше бес, зело лют". И Епифаний "вольяшным медным образом Богородицы" и молитвами этого беса изгнал<sup>4</sup>. Сравн. ИС: "И на Суну-реце преподобному старцу Кирилу, началнику места, споживе, и ис келии вселившийся бесы молитвами отгна" (с.184).

Весьма существенно для анализа ИС то, что в это произведение вошли сведения, отсутствующие в автобиографическом житии Епифания. Они касаются проречений старца: "некому зле живущему последнее жития в добром покаянии, другому же злодею – внезапную и горкую смерть предърече: И... Кирилу хотящую быти скорбь, биение и узы и от места избежание предъглагола, яже вся по времени збылася" (с.184-185). Выяснить источник этих

сведений помогает другой памятник выговской литературы - Кирилло-Епифаниевский житийный цикл, в котором сообщаются аналогичные факты. Когда Епифаний узнал о намерении Кирилла создать монастырь в Виданской пустыни, то он ему предрек: "Приидет бо ти время, яко ни слышати о месте сем восхощеши и приимеши многи скорби и напасти и беды и печали"<sup>5</sup>. В доме некоего христолюбца Тимофея Трифонова Епифаний, согласно выговскому житию, предрек старосте Давыду Куричину, что "отныне при конце он благое житие возлюбит и добре в благочестии с покаянием живот свой скончает и ко Господу отидет"<sup>6</sup>; другому же мужу - подъячему с Олонца - старец сказал: "...Смотри, окаянне, покаяйся, уже тебе конец приближается и смертное посещение близ и толстое твое козице треснет, уже не узриши дому своего"<sup>7</sup>.

Зависимость двух выговских памятников, содержащих идентичные сведения о Епифании Соловецком, устанавливается без особого труда. С одной стороны, выговское житие Епифания со своими многочисленными подробностями и деталями изложения никак не может восходить к чрезвычайно краткому тексту ИС, но с другой - оно написано позднее сочинения Семена Денисова, из которого выговский агиограф заимствует со ссылкой<sup>8</sup> целые фрагменты (например, описание Никоновых "новин" и рассказ о соловецких событиях)<sup>9</sup>. Как убедительно доказала Н.В.Понырко, в основе Кирилло-Епифаниевского житийного цикла, созданного в период 1731-1740 гг., лежат литературно отредактированные первоначальные черновые записки, зафиксировавшие устные сведения о Кирилле, Епифании и Виталии<sup>10</sup>. По всей видимости, этим же источником воспользовался ранее и Семен Денисов.

Следует отметить, что рассказ ИС о Епифании содержит две детали, не встречающиеся в других памятниках, в том числе в выговском житии соловецкого инокa. Семен Денисов сообщает о том,

что Епифаний "из киновии Соловецкия... исшед с единым черноризцем" (с.184), в то время как и из автобиографического, и из выговского жития следует, что он ушел с Соловков один<sup>11</sup>. Согласно ИС, сбылось предсказание Епифания Кириллу о предстоящих ему "биении и узах" (с.184), тогда как в выговском житии сообщается лишь об "избегании Кириллове от обители его прешествия ради гонителей"<sup>12</sup>, последующем разорении пустыни и переселении Кирилла в Выговскую пустынь. Если в последнем случае и можно объяснить появившееся у Семена Децисова упоминание о "биении и узах" Кирилла как риторический прием, то сообщение о черноризце, который вместе с Епифанием покинул Соловки, может восходить к первоначальным черновым записям, которые, как доказала Н.В.Поныр-ко, в Кирилло-Епифаниевский житийный цикл вошли не полностью<sup>13</sup>.

Все три произведения - ИС, "Виноград Российский" и выговское житие Епифания - указывают одну и ту же дату казни пустозерских узников: Великий пяток 7189 (1681) года<sup>14</sup>. В выговском житии Епифания, составители которого заимствовали из "Винограда Российского" целые фрагменты текста, в том числе и с датой кончины пустозерских узников, имеется любопытная ссылка на источник: "Аще и не весма укрепляюся о сем, но обаче полагаю в судьбы Божия, понеже не от своего смышления какова показях, но что слылах, то и написах zde". Слылах от многих боголюбивых мужей, беседовавших о отцах, скончавшихся в Пустозерском городке, како онии скончашеся" (подчеркнуто нами. - Е.Н.)<sup>15</sup>. Видимо, к этому устному источнику восходит и дата казни Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора: несмотря на допущенную ошибку в годе (1681 г. вместо 1682), совершенно точно назван день - Великий пяток. Действительно, казнь состоялась 14 апреля 1682 г.<sup>16</sup>, а Пасха в этом году приходилась на 16 апреля<sup>17</sup>.

К рассказу о Епифании весьма близко по своему характеру повествование о Савватии Соловецком.

Под соловецкими документами 1666-1667 гг. имеются подписи нескольких лиц по имени Савватий<sup>18</sup>, но в "Росписи Соловецкого монастыря чернцам и мирским людям, которые в монастыре в мятежу пущие заветчики", составленной по сказкам старцев, высланных из обители 18 июня 1669 г., среди 102 указанных соловлян нет ни одного по имени Савватий<sup>19</sup>. В этой связи наиболее вероятно предположение о том, что упоминаемый Семеном Денисовым Савватий покинул монастырь в самом начале восстания. Одно из посланий протопопа Аввакума, относящееся к начальному периоду пребывания протопопа в Пустозерске, т.е. к концу 1660-х - началу 1670-х гг.<sup>20</sup>, адресовано "отцам в Поморье" Савватию, Евфимию, Тимофею и Авксентию, которые названы "четвероколенной колесницей огненного течения"<sup>21</sup>. Возможно, один из адресатов послания и есть соловецкий выходец Савватий, поскольку, как сообщает Семен Денисов, он занимался широкой пропагандой старообрядчества в Поморье и, видимо, постригал в иночество: "по многим пустыням и местом ходя, многия в благочестия законех пребывати утверди, многия иноческому житию наказа" (с.185).

В ИС рассказывается о поведении Савватия на молитве: в своем общении с Богом он не отвлекался ни на что постороннее ("шум и мятеж яковый или говор необычен человеческий" - с.185). Несомненно, эти подробности восходят к устному источнику.

На последнем периоде жизни Савватия - приходе в Москву, подаче челобитной в защиту старых обрядов вместе с Никитой Суздальским ("Пустосвятом") и иноком Сергием, участии в прениях о вере в Грановитой палате в присутствии царской семьи и высших духовных властей - на этих событиях Семен Денисов почти не заостряет читательского внимания, он лишь скупо сообщает о том,

что "в 190(1682)-м годе к Москве шед с Никитой священником и с прочими о благочестии мно́го подвизався, ят бысть" (с.185). В то же время в "Винограде Российском" эта часть биографии Савватия описана достаточно подробно<sup>22</sup>. Возможно, выговский автор опирался на сохранившиеся в народной памяти предания о "темничном злострадании" и "конечном главоусечении" Савватия (эта версия излагается и в ИС, и в "Винограде Российском"), тогда как Савва Романов, очевидец и участник событий, сообщает лишь о том, что "Никите священнику главу отсекоша, а отца Сергия в Ярославль заточиша и прочих отцев по различным монастырям разослаша"<sup>23</sup>. Следует отметить, что, по свидетельству Саввы Романова, во время стрелецкого бунта в народе читались "соловецкие тетради"<sup>24</sup>.

В ИС вошел рассказ об Игнатии Соловецком, сыгравшем видную роль в истории поморского старообрядчества второй половины XVII в. Семен Денисов сообщает, что Игнатий был в Соловецком монастыре дьяконом и екулисиархом, т.е. уставщиком (с.185). Из подписей под соловецкими документами 1666-1667 гг. следует, что в монастыре было два старца по имени Игнатий: один уставщик чернец, другой - дьякон<sup>25</sup>. Эти же источники позволяют сделать вывод о том, что дьякон Игнатий не подписывал Четвертую соловецкую челобитную, составленную в сентябре 1667 г., т.е. в это время его уже не было в монастыре. Этот вывод находит подтверждение в небольшом предисловии к выпискам из Челобитной дьякона Игнатия царю Федору Алексеевичу в сборнике второй половины XVIII в.: "Сей отец Игнатий вышел из Соловецкаго монастыря в лето 175"<sup>26</sup>; т.е. в период с сентября 1666 г. по август 1667 г. Покинув Соловки, Игнатий около 20 лет проповедовал старообрядчество в Поморье, преимущественно в обонехских и каргопольских пределах, а также "Выгорецкия пустыни дебри и блата благочестивыми насади жителями" (с.185-186).

Надо полагать, что при написании ИС Семен Денисов использовал как рассказы самого Игнатия (например, о проречении ему соловецкого юродивого Гурия - с.158)<sup>27</sup>, так и воспоминания о нем людей, непосредственно с ним общавшихся, таких, как инок Корнилий<sup>28</sup>, Емельян Повенецкий<sup>29</sup>, Даниил Викулин<sup>30</sup>, Андрей Денисов<sup>31</sup>. К такого рода устным источникам восходят, видимо, сообщения о чрезвычайно похвальном отзыве об Игнатии одного из "новолюбителей" (с.185), о его житии "воздержном и безстрастном" (с.186), о "прозорливом даре" (с.186). Примечательно, что о тех же пророчествах Игнатия Соловецкого, только гораздо более пространно и детально, рассказывается в "Истории Выговской пустыни" Ивана Филиппова<sup>32</sup>.

Крайне скупо Семен Денисов говорит о главном подвиге Игнатия - организации Палеостровской "гари" 1687 г., в которой погиб и он сам (с.158, 186). Краткость рассказа ИС не может быть объяснена отсутствием источников, поскольку предания об этом крупнейшем на Севере России самосожжении были хорошо известны в Поморье<sup>33</sup>, и тем более на Выгу, тесно связанном с предводителями и участниками двух Палеостровских "гарей"<sup>34</sup>. Основанный на устных источниках рассказ о самосожжении 4 марта 1687 г. (в том числе изложение чуда о отце Игнатии) содержится в "Истории Выговской пустыни"<sup>35</sup>. Вероятно, стремясь соблюсти общую структуру сочинения и пропорциональность его частей, Семен Денисов был вынужден кратко пересказывать бытовавшие на Выгу устные предания о соловецких выходцах, и в частности об Игнатии.

За рассказом об Игнатии Семен Денисов помещает краткое повествование о Германе Соловецком, организаторе второй Палеостровской "гари". Оно также основано на устных источниках.

Сохранившиеся исторические документы позволяют не только установить личность этого соловлянина, но и выяснить его роль



в соловецких событиях. Семен Денисов указывает, что Герман "в Сумском остроге темничная узонотенения целое летообхождение с блаженным отцем Пименом претерпев, свободен бысть" (с.186). Следственное дело о "воровском" письме Ивана Захарьева содержит расспросные речи соловлян, сидевших с ним в Сумском остроге в одной тюрьме, в том числе показания чернецов Пимена и Григория, а также чернеца Германа Коровки<sup>36</sup>. Видимо, этот последний (в росписях тюремных "сидельцев" 1669-1674 гг. значился только один чернец по имени Герман) и был известен на Выгу как Герман Соловецкий.

Соборного старца Германа Коровку вместе с отцом и братом называли в числе "к мятежу пущих завоотчиков" многие из тех, кто был выслан из Соловецкого монастыря 18 июня 1669 г.<sup>37</sup> После прихода к власти более умеренной партии 8 сентября 1669 г. из монастыря вместе с бывшим келарем Азарием и служкой Фаддеем Бородиным "с товарищи" (всего 37 человек) был изгнан и Герман Коровка<sup>38</sup>. В Сумской тюрьме Герман просидел до лета 1674 г., причем некоторое время действительно с чернецом Пименом, который пробыл в заключении с 1670 г. по 23 июля 1672 г., т.е. не более полутора лет. После принесенного раскаяния оставшиеся 16 высланных соловлян, в том числе келарь Азарий, "соборный старец Герман", белцы Фаддей Бородин и Елеазар Алексеев, были разосланы в северные монастыри - Крестный и Николо-Корельский<sup>39</sup>. Видимо, Герману удалось покинуть тот монастырь, куда он был направлен "для истинного уверения"; он поселился в пустыни в Олонецком уезде, где к нему присоединился Василий (позднее в иночестве Варлаам) Быков<sup>40</sup>. К рассказам Варлаама Быкова и восходит довольно подробное повествование об этом периоде жизни Германа в "Истории Выговской пустыни". Иван Филиппов сообщает, что Герман и Василий Быков из Андоморецкой или Водлозерской пустыни перешли

в Выговскую, к Тамбичьозеру, где, поставив келью, "живяху пустынным нужным житием". По доносу пудозерского попа они были схвачены и посланы "за крепким караулом в Новгородский разряд", после допросов отправлены под начал Герман в Хутынский монастырь, Василий Быков - в Антониево-Сийский, откуда они через год бежали и продолжили совместное скитание по Выговской пустыни<sup>41</sup>.

Определенными сведениями об этом периоде жизни Германа Соловецкого, возможно из того же устного источника, располагал и Семен Денисов, поскольку в ИС он замечает, что Герман "в Нове-граде темничным озлоблением томлен и милостию божиею... чудне избавлен" (с.186). Как и в случае с Игнатием Соловецким, Семен Денисов лишь упоминает о второй, возглавленной Германом Палеостровской "гари" 23 ноября 1688 г., не останавливаясь на подробностях этого события, которые не могли остаться для него неизвестными (см. их фиксацию в "Истории Выговской пустыни").

Согласно старообрядческому преданию, в первой Палеостровской "гари" приняли участие 2700 человек, во второй - 1500. Эти цифры приведены и в ИС (с.158, 168), и в старообрядческом Синодике<sup>42</sup>, и у Ивана Филиппова<sup>43</sup>. Сведения документальных источников относительно числа палеостровских "самосожженцев" разноречивы. 2 февраля 1687 г., т.е. за месяц до "гари", митрополит Новгородский и Великолуцкий Корнилий доносил царю, что "в Олонецком уезде в Палеостровском монастыре поселилися жить воры церковные расколники чернец Игнашко да Олонецкого уезда Повенецкого рядку житель Омелка Иванов да Вяжицкого монастыря Толвуйского погоста крестьянин Овдейко Алексеев да и ними мужеска и женска полу с 1200 человек с оружием, с пушкою и с пицальми и с копыи и з бердыши"<sup>44</sup>. В отписке 1700 г. палеостровский игумен Кирилл сообщал, что в 1687 г. "простолюдинов мужска и женска пола в две тысячи человек... згорели все без остатку"<sup>45</sup>. Во вто-

рой "гари", по свидетельству новых палеостровских насельников, пострадало около 500 человек<sup>46</sup>. Мартемьян Никифоров Ивантеев, проживший около 8 месяцев на Выгу, в извете указывал, что "протых малознающих людей в тех в двух скопах пожгли с три тысячи человек"<sup>47</sup>. Инок Евфросин, автор трактата против самосожжений, указывал, что в первой "гари" погибло 2500 человек, во второй более 2000<sup>48</sup>. Эти сведения наиболее близки к цифре, сообщенной Семеном Денисовым, хотя указания других источников также более или менее сравнимы с ИС.

С волной самосожжений, прокатившейся по Поморью в последние два десятилетия XVII в., связана деятельность еще одного соловецкого выходца - Иосифа Сухого.

Отрезок жизни Иосифа, связанный с Соловецким монастырем, освещен в ИС весьма кратко: "довольна лета во обители Соловецке поживый", Иосиф просидел целый год в темнице Сумского острога вместе с отцом Пименом, потом "свободен бысть" (с.186). На основании документального материала удается установить, что судьба Иосифа во многом схожа с судьбой Германа Коровки. Иосиф как и Герман, входил в число единомышленников келаря Азария<sup>49</sup> и вместе с ним был выслан из монастыря 8 сентября 1669 г.<sup>50</sup>; пробыл в заключении в Сумской тюрьме по крайней мере до начала 1674 г.<sup>51</sup>. Входил ли он в число раскаявшихся тюремных "сидельцев" или ему удалось бежать из Сумского острога, как, например, Никите Троещине и Алексею Петрову<sup>52</sup>, неизвестно.

Центральными эпизодами в дальнейшей биографии Иосифа Сухого, ставшего активным проповедником старообрядчества в Поморье, являются его участие в Дорской и организация Пудожской "гари".

Семен Денисов сообщает, что проповедовавший в Каргопольских пределах Иосиф "в пустыни Дорстей во время гонения, собрався со множеством народа на скончание, коварством воинов жив ух-

ващен и во град Каргополь свезен, многая томления, узы, темницы и раны за непристатие к новинам претерпе. И от всех сих благодатию божиею избавлен бысть" (с.186).

Совпадающий в основных чертах с версией Семена Денисова рассказ об Иосифе Сухом в "Истории Выговской пустыни" более пространен и насыщен подробностями. Согласно Ивану Филиппову, Иосиф присоединился к собранию Андроника Нижегородского (впоследствии названного Дорским; ему посвящена одна из глав "Винограда Российского"); Игнатий Соловецкий, знавший Иосифа, написал ему, "письмо своеручное... не веляше ему в том собрании быти и глагола: "Не на ползу ти будет, отче"<sup>53</sup>. Но Иосиф не послушался совета Игнатия. "Запор" в Дорах продолжался около полугода. Когда же присланная воинская команда приступила к часовне, то затворившиеся в ней старообрядцы зажглись. Однако стрельцам удалось предотвратить самосожжение, большая часть людей осталась в живых. Подробное описание этой Дорской "гари", безусловно опирающееся на свидетельства очевидцев, вошло в "Историю Выговской пустыни" Ивана Филиппова<sup>54</sup> и "Отразительное писание" Евфросина<sup>55</sup>. Обнаруженный в фонде Новгородского приказа комплекс документов о Дорских "гарах" 1683-1684 гг.<sup>56</sup> позволяет подтвердить точность старообрядческих преданий об этом событии.

По вновь найденным документальным материалам прослеживается и дальнейшая судьба Иосифа Сухого. 16 февраля 1684 г., четыре дня спустя после неудачной попытки самосожжения, спасенные из огня старообрядцы (90 человек) были отправлены для следствия в Холмогоры,<sup>57</sup> "а для сыску оставлено в Каргополе 4 человека", среди которых был и соловецкий старец Иосиф<sup>58</sup>. 3 марта 1684 г. они были переданы "с росписков" духовным властям<sup>59</sup>. 22 марта того же года новгородский митрополит Корнилий сообщал в Москву: "А досталных де расколников, которые были у него, Федосея (проводив-

ший розыск в Дорах подполковник московских стрельцов Федосей Козин. - Е.Д.), в Каргополе для розыску, старца Иосифа да белцов Антошку Евтифеева, Коземку Иванова, старицу Ираиду, вдову Степанидку Иванову дочь отдал он ему, священнику Никите, да каргополскому поповскому старосте, и те де расколщики старец Иосиф с товарищи святей церкви принесли повиновение и впредь обещались расколу не чинить, и для подлинного свидетелства и исправления в вере розосланы оне под начальы: старец Иосиф в Спасской монастырь в Строкину пустыню и отдан черному священнику Ипатию..."<sup>60</sup>. В Москве по отписке новгородского митрополита было принято решение: "буде тот старец с товарищи и старица непущие были в том расколе и в воровстве заботчики и повиновение ныне они церкви божии принесли истинно, а не ложно, и их ис-под начала свободить на поруки"<sup>61</sup>.

В этой связи следует обратить внимание на различия в рассказах Семена Денисова и Ивана Филиппова о данном эпизоде. Выговский историк не скрывает того, что не располагает точными сведениями: был ли Иосиф выкуплен, отпущен или убежал и откуда - с Холмогор или из Каргополя, - хотя допускает возможность отказа соловецкого старца от старой веры<sup>62</sup>. Семен Денисов, напротив, говорит определенно, что Иосиф принял страдания за веру ("узы, темницы и раны") и "благодатию божиею избавлен бысть" (с.186). В то же время в ИС содержится точное указание на то, что Иосиф был отвезен в Каргополь, а не на Холмогоры.

Продолжая проповедь древнего благочестия в обонежских пределах, Иосиф организовал другую "гарь": "в лето 7200 (1692) в Пудожстей волости, со множеством народа собрався от наезда воинского, сам убо от войнов, обличающь новины, их пулею устрелен... Прочии же огнем скончашася, числом суще яко тысяща двесте душ" (с.186). Семен Денисов излагает в ИС те же сведения

устного характера, которыми воспользовался и Иван Филиппов, пересказавший их более подробно. Сравн. вошедший в "Историю Выговской пустыни" рассказ о гибели Иосифа: "Отец же Иосиф, вышед на хоромы на кровлю, на руках имущи образ Спасителей, нача с ними (гонителями. - Е.Ю.) о вере стязаться и стязашася весь день близ вечера... Они же не могоша против стояти и терпети обличения Иосифова, стрелиша по нему из мушкетов и убиша его"<sup>63</sup>. В отличие от Семена Денисова Иван Филиппов датирует Пудожскую "гарь" 12 августа 1693 г. (что подтверждается документально) и сообщает лишь приблизительную цифру погибших ("числом к другой тысячи несколько")<sup>64</sup>. Описание Пудожской "гари", вошедшее в официальные документы, содержит намек на перестрелку между старообрядцами и посланной для их поимки воинской командой,<sup>65</sup> поэтому у нас нет пока оснований усомниться в правдоподобии выговской версии гибели Иосифа Сухого. Близки к истине и указания выговских авторов на количество участников "гари" - около тысячи человек<sup>66</sup>.

Трудно назвать причины, побудившие Семена Денисова умолчать о дальнейшей судьбе неоднократно им упоминавшегося "достопадного" соловецкого старца Пимена (см.: с.164-165, 186), возглавившего самосожжение более тысячи человек в Березовом наволоке в августе 1687 г. Старообрядческие предания об этом соловецком выходе подробно изложены Иваном Филипповым<sup>67</sup>.

После повествования об организаторах крупнейших поморских самосожжений 80-х - начала 90-х гг. XVII в. Игнатии, Германе и Иосифе Семен Денисов помещает рассказы о соловецких выходах, прославившихся своим богоугодным житием.

Таков Евфимий, сведения о котором вошли также в другое выговское сочинение - "Житие Иоанна Филипповича", написанное во второй половине XVIII в. Рассказы о Евфимии в ИС и "Житии" вполне

3-113

самостоятельны и независимы друг от друга, но обе эти версии имеют точки пересечения между собой.

Семен Денисов лишь упоминает о том, что богоизбранность Евфимия была явлена уже "зачатием и рождением чудным" (с.186). В "Житии Иоанна Филипповича" рассказ о жизни Евфимия вплоть до конца 70-х гг. XVIII в. вложен в уста самого Евфимия, который, в частности, говорит о себе ("старец Евфимий о себе тайну открывает"), что "еще во утробе матери были в собрании церковном во время божественны литургии херувимской песни три крты сотвори молитву Иисусову... во ус(лыш)ании всем предст(оящим)"<sup>68</sup>.

В ИС сообщается, что Евфимий в 12 лет постригся и "довольно во инех монастырех обучился, таже в Соловецктей киновии многа лета богоугодным житием препроводи" (с.186). Версия "Жития Иоанна Филипповича" выглядит несколько по-другому: Евфимий, уйдя из дому, вместе со своим старшим братом поселился в пустыни "в поморской стране на некоем пустом острове", через некоторое время ему было видение идти в Соловецкий монастырь, что он и сделал, но на Соловках ему пришлось пробыть недолго ("бывши тамо немного время")<sup>69</sup>.

Оба рассказа полностью совпадают в сообщении о времени выхода Евфимия из Соловецкой обители. ИС: "во время обстояния, со иними отцы на брег моря изшед" (с.186-187). Сравн. "Житие Иоанна Филипповича": "...вскоре по моем пришествии и онамо жительствующии вси учинились под принуждением новопроизшедшаго (предания)... На что они при общем своем собрании и учиниша такий тогда совет, что как кто изволит: или тут во обители в неприянии новостей страдать до смерти, или выйти в пустынная места"<sup>70</sup>.

В "Житии Иоанна Филипповича" подробно рассказывается о судьбе Евфимия после выхода из монастыря: после 1676 г. он был пойман в пустыни, "свезен под крепким караулом в Москву", после

различных мучений "сослан бысть в Новъград" и опять "при жестоком истязании мучим", затем сослан "в сылку во Олонецкой уезд в Шуйских погостах в монастырь", откуда вскоре "от неких боголюбцев искуплен" и вновь продолжил скитания по пустыням<sup>71</sup>.

Этот период жизни Евфимия остался, видимо, неизвестным Семену Денисову, поскольку в ИС рассказано лишь о том, что по выходе из Соловков "первое в Помории пустыню житием испытав, таже в Олонцетем уезде на острове Виданския волости по откровению божию... осмолетнее время препроводи" (с.187). Автор ИС в отличие от позднейшего выговского агиографа особо подчеркивает подвиги пустынного жития Евфимия: сухоядение, ношение теплой одежды, за что "и благодать от Бога провидети предбудущая прием: о наводнении реки и о нанесении леда великаго на Виданскую волость предрече" (с.187). В "Житии Иоанна Филипповича" это пророчество не связано с конкретным местом, но изобилующий подробностями рассказ о данном проречении<sup>72</sup> позволяет предположить, что в основе обеих версий лежит конкретный факт предсказания Евфимием наводнения реки. Скупые сведения ИС о том, что Евфимий "многим напред хотящая быти предрече" (с.187), также подтверждаются изложенной в "Житии" историей пророчества будущего Ивану Филиппову<sup>73</sup>. К этому же периоду Семен Денисов относит двукратное заточение Евфимия в темницу и его освобождение<sup>74</sup>.

Се. эн Денисов, видимо, не знал (или не счел нужным изложить) обстоятельств кончины соловецкого инока, о которой в ИС сказано весьма кратко: "таковым добротием пребыв время довольно, преставися ко Господу" (с.187). В "Житии Иоанна Филипповича" преставлению Евфимия посвящена целая глава, повествующая о том, как находившегося при смерти ослепшего Евфимия хотел причастить никонианский поп, но старец воспротивился и в древнем благочес-



тии, "страдалчески соверши подвиг", скончался<sup>75</sup>.

В оба рассматриваемых памятника вошел рассказ об обретении через 8 лет после смерти нетленных мощей Евфимия:

ИС

"Житие"

По осмолетии же преставления его гробокопатели, по случаю гроб его окопавше, честное тело его и ризы, в ниже положиша, и гроб, вся цела и нетленна, яко нова, обретоша (с.187).

Случися же на оном месте чрез осьмь лет для другаго мертвеца копать яму, и разрывше гроб, в немже опочиваше блаженный Евфимий, дерзнуша же оной и раскрыть и видяще его ничем нетленна и со одеждами, в коих бе бысть погребен<sup>76</sup>.

Отсутствие текстуальной связи между приведенными отрывками позволяет говорить лишь об общем устном источнике этих рассказов. Несмотря на то, что повествование о жизни Евфимия (за исключением рассказа об обретении мощей) в ИС и "Житии" опиралось на разные устные источники (Семен Денисов описывал жизнь Евфимия в Виданской волости со слов самого старца - "яко сам поведа"; позднейший выговский агиограф опирался, скорее всего, на воспоминания Ивана Филиппова, в доме которого Евфимий жил некоторое время и с которым много беседовал), основные эпизоды биографии соловецкого выходца Евфимия нашли отражение и в том, и в другом произведении.

Отсутствие в известных в настоящее время документах и старообрядческих литературных памятниках сведений о соловецких выходцах священноиноке Павле, дьяконе Серапионе и службе Логгине не позволяет проанализировать посвященное им повествование, вошедшее в текст ИС. Следует лишь отметить, что эти "преподобнии и знаменоснии" отцы прославились своим подвигом пустынножительства, безмолвным и "аггельским живуще житием" сначала на Соловецких островах, затем на острове Великий, близ Ковды (с.187). Семен Денисов, видимо, опирался на рассказы окрестных жителей,

а также ковдинских рыбаков, беседовавших с отцом Павлом на острове Великий<sup>77</sup>.

Судьба соловецкого старца Геннадия Качалова нашла отражение как в документальных материалах, так и в ряде литературных сочинений, что дает возможность выяснить источники и определить полноту сведений о Геннадии Качалове, вошедших в ИС.

О соловецком периоде жизни Геннадия Качалова Семен Денисов сообщает лишь то, что он входил в число соборных старцев (с.186). Из документов же следует, что этот период был для Геннадия Качалова далеко не безмятежным. Он принимал активное участие в возбуждении соловецкой братии против архимандрита Варфоломея. В 1666 г. была написана челобитная с обвинением архимандрита Варфоломея "во всяком монастырском безчинстве, а складывали де тое челобитную, - показывал черный дьякон Тихон, - соборные старцы Генадей Качалов, Ефрем Каргополец, Александр Стукалов, Иона Брызгалов", Герасим Фирсов и другие<sup>78</sup>. Архимандрит Варфоломей в это время был в Москве, и келарь Савватий Обрутин "за то велел посадить в тюрьму соборных старцев Ефрема Каргополца да Генадея Качалова, Александра Стукалова, и сидели с неделей"<sup>79</sup>. Архимандрит Варфоломей на своих противников бил челом царю<sup>80</sup>. "Для сыску" по этому делу на Соловки в начале 1667 г. был направлен стольник А.С.Хитрово, который заключил в Сумской острог "главных заботчиков", в том числе и Геннадия Качалова<sup>81</sup>. посланного к тому времени приказным старцем в Суму<sup>82</sup>. Покинув Сумской острог в июле 1668 г., А.С.Хитрово повез в Москву и "колодников"<sup>83</sup>.

В общих чертах эти события изложены в более позднем выговском сочинении под названием "Краткое сказание о ревности и подвизех духовных преподобнаго отца Геннадия, жившаго при речке, зовомей Немена"<sup>84</sup>. Согласно этому произведению, дальнейшая судь-

с. Геннадия Качалова выглядит следующим образом: он был заточен в Ново-Спаский монастырь в Москве, откуда "ангела божия представлением в видении... изведен бысть", поселился в пустыни близ реки Тихвины (после 1676 г.), где был пойман, отвезен в Новгород, затем "оземствован" в Духов монастырь под Новгородом. В заточении Геннадий провел три года, . оказался на свободе благодаря "ползодательной козни" своего единомышленника Агапия Болотникова, который и переправил соловецкого старца в Выговскую пустынь<sup>85</sup>.

В ИС события жизни Геннадия Качалова до прихода на Выг изложены иначе: "Сей многия грады и пустыни обшед и в Нижнем Новеграде пойман, нужду уз, темницы и ран терпя, аггельским явлением чюдне свободен бысть. Таже на Тихвине, 12 лет в пустыни пожив, образ спасения и древлецерковнаго благочестия многим показа" (с.188).

На Выгу Геннадий жил сначала в келье Кирилла Сунского "близ Огорелыши", затем перешел на речку Рязанку в келью Емельяна Повенецкого и в конце концов поселился "близ Немены в месте, именуемом ныче Бор"<sup>86</sup>.

Геннадий Качалов, как пишет Семен Денисов, был отмечен особым даром слезоточения на молитве: "никоого же пения без слез препровождаше... яко многажды в забытие приходяше от многаго хлипания" (с.188). Это устное предание нашло отражение и в других выговских литературных памятниках, например в "Кратком сказании": "елико от старости дея, толико и повсечастного плача ради лишиастя очи его света"<sup>87</sup>. Наиболее близко к ИС сообщение "Истории Выговской пустыни": "Муж благ таков бяше отец Генадий, яко аще на молении стояше, всю землю слезами омакаше. Таков сей дар даде ему Бог, яко всегда плакати или на молении, или книгу читая, или кого людей поучаше, всегда плакаше, слезы от очю

его, аки река, исхождаше"<sup>88</sup>.

О чудесном преставлении Геннадия Качалова сообщает не только ИС ("не возлег на одре, ниже простерся, но сядя и молитвенное правило Богу возсылая, душу Богу предаде" - с.188), но и "Краткое сказание", содержащее рассказ о том, как вдова Мария, "во внутреннюю келию вшедши, обрете старца ко святым образом лицом сядша, светла же видением, правую руку имуща на крестное знаменование сложену двема персты, левою же рукою четки держащи"<sup>89</sup>.

Геннадию Качалову как одному из первых выговских жителей (умер в декабре 1696 г.) был посвящен целый ряд сочинений: уже упоминавшееся "Краткое сказание о ревности и подвизех духовных преподобного отца Геннадия"<sup>90</sup>, содержащее исключительные подробности о жизни соловецкого старца, почерпнутые автором из рассказов "прежде бывших zde древних обитателей"; "Повесть о иноке Геннадии Качалове", представляющая собой переделку, главным образом сокращение, "Краткого сказания", предпринятую по случаю моления на могиле старца<sup>91</sup>, а также две службы<sup>92</sup>. Сведения об этом соловецком выходе вошли также в "Историю Выговской пустыни" Ивана Филиппова<sup>93</sup>.

В сравнении с названными литературными памятниками, опирающимися, как и ИС, на устные предания о Геннадии Качалове, бытовавшие в старообрядческой среде, особенность подхода Семёна Денисова к изложению биографии соловецкого инокa очевидна: если автор ИС и умалчивает об участии Геннадия Качалова в соловецких событиях и, видимо, не вполне точен в рассказе о дальнейшей судьбе старца, то повествование о жизни Геннадия на Выгу более пространно и содержит такие детали, которые могли быть известны лишь людям, близко его знавшим.

Анализ вошедших в ИС рассказов осоловецких выходцев позво-

ляет отметить ряд особенностей творческого замысла автора и его подхода к источникам.

Не вызывает сомнения, что Семен Денисов, излагая историю соловлян, проповедовавших древнее благочестие в Поморье, опирался исключительно на устные источники, которые затем и в большинстве случаев гораздо полнее использовали и другие выговские книжники, в частности Иван Филиппов, авторы Кирилло-Епифаниевского житийного цикла и "Краткого сказания... о отце Генадии".

Вошедшие в ИС рассказы о соловецких выходцах отличаются краткостью. Прежде всего в этом сказалось соблюдение автором предписываемой канонами выговской литературной школы строгой соразмерности частей произведения. Семену Денисову приходилось сознательно идти на краткий пересказ известных ему легенд и преданий: "И о оставших убо и (о) оземствованих отцех толико, елико от соживущих им слышавше, не вся, но отчасти (из) знаменитых, слова долготы убегающе, написахом" (с.189).

Поскольку Семену Денисову приходилось сокращать, а следовательно выбирать сведения из имевшихся в его распоряжении устных источников, то в повествовании о соловецких выходцах должны были отразиться принципы этого отбора.

Прежде всего следует отметить фрагментарность данных рассказов. В ряде случаев выговский автор отказывается от подробного описания основных подвигов своих героев, тех подвигов, которые прославили их в старообрядческом мире и не могли остаться неизвестными Семену Денисову. Чрезвычайно краткое упоминание о главных событиях в жизни Епифания и Савватия заставляет предположить, что уже при написании ИС Семеном Денисовым вынашивался замысел создания более обширного исторического сочинения, посвященного старообрядческому движению второй половины XVII - начала XVIII в. Весьма немногословны и рассказы о поморских "гарях",

организованных соловецкими старцами Игнатием, Германом и Иосифом, что может быть объяснено тем, что проповедь самосожжения не пользовалась популярностью у выговских наставников первой трети XVIII в., направлявших все свои усилия на упрочение и дальнейшее процветание Выговской пустыни как старообрядческого экономического, культурного и религиозного центра.

При определенной схематичности и краткости (в смысле фиксации биографических сведений) рассматриваемых рассказов почти в каждый из них Семен Денисов вводит эпизоды, свидетельствующие о богоугодном и добродетельном житии соловецких старцев, описывает их пустынножительство и проповедничество, "житие воздержное и безстрастное", за что они были награждены даром проповедничества и посмертными знаменами. Эта особенность связана, на наш взгляд, с дидактической направленностью ИС, стремлением автора представить образцы для подражания выговцам, которые в новых исторических условиях свою преданность заветам отцов могли доказать уже не страданием за веру, а своим богоугодным и добродетельным житием. В заключительном панегирике соловецким отцам Семен Денисов призывает своих читателей и слушателей: "Подражам мироотвержения очищенное, иночества благообученное, общежителства благолепное, благочиние благолюбезное изрядство. Нахонец, и веры, и жития, и благоговеинства оных всеусерднии ревнители будем" (с.191).

При анализе вошедших в ИС сведений о соловецких выходцах следует учитывать и некоторые особенности имевшихся в распоряжении Семена Денисова устных источников. Возможно, ему к моменту написания ИС была известна лишь часть преданий и легенд, которые во всей полноте отложились в более поздних выговских литературных памятниках. В таком случае находит свое объяснение ряд несовпадений в изложении событий в ИС и других выговских

сочинениях о соловецких выходцах.

В то же время в повествование Семена Денисова было включено описание отдельных черт реального облика и поведения некоторых соловецких старцев, в частности Савватия, Евфимия, Павла, Серапиона, Логгина, Геннадия Качалова. Эти подробности, очевидно, восходят к рассказам людей, близко знавших соловецких выходцев или бывших их келейниками ("соживущих им", как замечает сам Семен Денисов). Для авторов других выговских сочинений, более поздних по своему происхождению, эти черты жизни соловецких выходцев уже не представляли такого исключительного интереса. Таким образом, можно предположить, что ИС представляет собой наиболее раннюю литературную фиксацию устных преданий и рассказов о соловецких старцах, после разгрома монастыря проповедовавших древнее благочестие в Поморье.

#### Примечания

1. Подробнее см.: Дхименко Е.М. Соловки и Выг: связь и преемственность // Россия ХУП-ХІХ вв.: Материалы и исследования /Труды ГИМ (в печати).

2. Повесть об осаде Соловецкого монастыря // ПЛДР. ХУП в. Кн. I. М., 1968. С. 164. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте после цитаты.

3. В "Винограде Российском" Семен Денисов сообщает, что Епифаний после 50-летнего пребывания в Соловецкой киновии "из обители исходит и, по многим пустыням ходя, наконец царствующаго Россіею града достизает" (Денисов С. Виноград Россійскій. М., 1906. Л. 31 об.).

4. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С.82-84.

5. РГБ. Ф.98 (Егоров). № II37. Л.369. См. также: л.320 об.

6. Там же. Л. 370.

7. Там же. Л. 370 об. - 371.

8. Обширное цитирование ИС в одном месте Жития сопровождается прямой ссылкой: "Сие все оставляю повествовати Соловецкой истории" (Там же. Л.359).

9. См.: там же. Л.357 об.-359 об., 83 об.-85, 372 об.-374.

10. Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. Л., 1974. Т.29. С.154-169.

11. См.: Пустозерский сборник... С.82; РГБ. Ф.98. № 1137. Л.359 об.

12. РГБ. Ф. 98. № 1137. Л.333-334 об.

13. Понырко Н.В. Кирилло-Епифаниевский житийный цикл... С.166.

14. См.: ИС. С.185; Денисов С. Виноград Российский. Л.33 об.; РГБ. Ф.98. № 1137. Л.379 об.

15. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.379 об.-380. Подчеркнутые нами слова были добавлены Иваном Филипповым при окончательной обработке текста (см. черной список: БАН. Друж. 999. Л.109 об.). В выговском житии рассказ о кончине Епифания насыщен такими подробностями, которые в сочинение Семена Денисова не вошли (см.: РГБ. Ф.98. № 1137. Л.380-380 об.).

16. Малышев В.И. Материалы к "Летописи жизни протопопа Аввакума" // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 320.

17. Туркестанов Н. Сокращенный словарь на тысячу лет (900-1900). СПб., 1868. С.87.

18. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1878. Т.3. С.154 (сказка 6 октября 1666 г., подпись чернеца Савватия), 162



(Вторая челобитная, подписи двух чернецов по имени Савватий и будильника чернеца Савватия), 2II (Четвертая челобитная, подписи двух чернецов по имени Савватий).

19. См.: РГАДА. Ф.125. Оп.1. 1669 г. № 5. Л.18-20.

20. ПДР. ХУП в. Кн.1. М., 1988. С.692.

21. Там же. С.562.

22. См.: Денисов С. Виноград Российский. Л.42 об.-43 об.

23. Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., 1862. С.142.

24. Там же. С.136.

25. См. подписи их обоих под Первой соловецкой челобитной 14 февраля 1666 г. (Материалы... Т.3. С.45-46), подпись чернеца Савватия под Сказкой 6 октября 1666 г. (Там же. С.154) и под Четвертой челобитной (Там же. С.2II). Другие выговские источники называют Игнатия дьяконом (Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С.81).

26. БАН. Друж. 605(64I). Л.5.

27. Иван Филиппов прямо указывал, что о Гурии Игнатий рассказывал Даниилу Викулину и Андрею Денисову (Филиппов И. История... С.82).

28. Брежинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С.90.

29. Филиппов И. История... С.37, 43.

30. Там же. С.27.

31. ГИМ. Увар. 344/527. Л.15 об.-16 об. (Житие Андрея Дионисиевича").

32. Ср.: Филиппов И. История... С.44-45.

33. Противник самосожжений Евфросин в своем "Отразительном писании" 1691 г. неоднократно упоминает об Игнатии Соловецком.

См.: Евфросин. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей // ПДП. СПб., 1895. Т.106. С.25-28, 37, 69, 71, 73, 76-77.

34. Подробнее см.: Охменко Е.М. Новые материалы о начале Выговской пустыни // ТОДРЛ. СПб., 1994. Т.47 (в печати).

35. Филиппов И. История... С.37-42.

36. РГАДА. Ф.125. Оп.1. 1670 г. № 5. Л.41-42.

37. РГАДА. Ф.125. Оп.1. 1669 г. № 5. Л.21, 18-19 (названы Герман Коровка, Михайло Корова и Тихон Коровка).

38. Там же. Л.99.

39. Барсов Е.В. Новые материалы для истории старообрядства ХУП-ХУШ вв. М., 1890. С.83, 96, 104.

40. Филиппов И. История... С.124. Варлаам Быков, келейник Германа и один из организаторов второй Палеостровской "гари", стал позднее духовным отцом Даниила Викулина и Андрея Денисова. О нем см.: Там же. С. 85,124-126.

41. Там же. С.124-125.

42. Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий Синодик. СПб., 1883. С.24,34-35 (ОДП. Т.44).

43. Филиппов И. История... С.42,59. См. также: ВАН. Друж. 605(641). Л.5 (предисловие к выпискам из челобитной Игнатия).

44. РГАДА. Ф.163. № 10а. Л.1.

45. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 4816. Л.41.

46. Акты исторические. СПб., 1842. Т.5. С.260.

47. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 4816. Л.14.

48. Евфросин. Отразительное писание... С.27,32.

49. РГАДА. Ф.125. Оп.1. 1669 г. № 5. Л.19 ("из рядовой братьи чернцы... Иосиф пономарь").

50. Там же. Л.99 ("старец Иосиф").

51. РГАДА. Ф.137. Оп.1. № 3(Сумский острог). Л.7 ("чернец

Иосиф").

52. См.: Барсов Е.В. Новые материалы... С.104.

53. Филиппов И. История... С. 45. Игнатию в видении было явлено четыре корабля - его собственный и соловецких отцов Пимена, Германа и Иосифа, что символизировало четыре крупнейших саможжения (См.: Там же. С.46).

54. Филиппов И. История... С.65-66.

55. Евфросин. Отразительное писание... С.81-82.

56. См.: Духменко В.М. Каргопольские "гари" 1683-1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVI-XVIII вв.). М., 1994 (в печати). В приложении к статье публикуются основные документы найденного дела.

57. РГАДА. Ф.159. Оп.3. № 2129. Л.120.

58. Там же. Л.42.

59. Там же. Л.120, 123.

60. РГАДА. Ф.163. № 7а. Л.80.

61. Там же. Л.82-83.

62. Филиппов И. История... С.62-63.

63. Там же. С.62-63.

64. Там же. С.63.

65. Акты исторические. Т.5. С.388-389.

66. См.: Там же. С.386,389.

67. Филиппов И. История... С.27-37, 46, 81-82, 276.

68. Гурьянова Н.С. "Житие" Ивана Филиппова // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.234.

69. Там же. С.235-236.

70. Там же. С.236.

71. Там же.

72. Там же. С.237.

73. Там же. С.236-237.

74. ИС: "И дважды по оклеветанию неких от заказчиков в принуждение принятия новин пойман и, вязанием и руганием и темницами томлен, не покорися, паки свободяшеся" (с.187). Зполне возможно, что эти сведения соотносятся с рассказом "Жития" о темничном мучении Евфимия, отнесенном к более раннему времени (сразу после взятия Соловецкого монастыря).

75. Гурьянова.Н.С. "Житие" Ивана Филиппова. С.238-239.

76. Там же. С.239.

77. Известный путешественник и этнограф С.В.Максимов с рассказом ИС связывал существование на острове Великий старообрядческого скита (Максимов С.В. Год на Севере. СПб., 1859. Т.1. С.284). Наличие здесь старообрядческого поселения отмечалось и в конце XIX в. (Островский Д.Н. Путеводитель по Северу России. СПб., 1898. С.77).

78. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.37. См. также: Там же. Л.12; Материалы... Т.3. С.47-66, 74, 177.

79. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.42.

80. Материалы... Т.3. С.82-83, 88-89.

81. РГАДА. Ф.27. № 538. Л.18, 23.

82. Материалы... Т.3. С.198.

83. Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества // ЛЗАК, 1911 г. СПб., 1912. Вып.24. С.290; Чумичева О.В. Новые материалы по истории Соловецкого восстания (1666-1671 гг.) // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С.60.

84. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.262-263. Автор "Краткого сказания" говорит, что к Москве было взято четверо старцев, причем Геннадий был обретен "в селе, нарицаемом Кемь, для управления восточных монастырских дел сущаго" (Там же. Л.263).

85. Там же. Л.263-265. Заточение Геннадия Качалова в Москве подтверждается еще одним старообрядческим памятником, принадлежащим перу Ивана Антонова - "Воспоминанием о труде и страдании... Геннадия Боровского" (см.: РГБ. Ф.98. № 1947. Л.49, 51 об.). Согласно документальным источникам (опубл.: ДАИ. Т.12. С.412-413), Геннадий Качалов был пойман в начале 1683 г. и заключен в Троицкий Клопский монастырь (в 15 верстах от Новгорода), а не в Духов монастырь. Очень скоро Геннадий бежал из заключения: 3 июля 1683 г. его уже разыскивали. На Выг Геннадий пришел в 1690-1691 гг. Подробнее об этом см.: Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в ХУП в. СПб., 1898. С.ХП-ХШ.

86. РГБ.Ф.98. № 1137. Л.265-265 об.

87. Там же. Л.268.

88. Филиппов И. История... С.120.

89. РГБ. Ф.98. № 1137. Л.271.

90. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С.81, № 1.

91, Этот памятник, не вошедший в указатель В.Г.Дружинина, известен в списке 10-х гг. XIX в. (РГБ. Ф.98. № 1968. Л.48-58 об.). Во вступлении говорится: "...любовию отеческою движими суще, собрахомся днесь на сию условосприемную гору поминоveníя его ради..." (л.48 об.). За основной частью, представляющей собой переработку "Краткого сказания", следует заключение - обращение к отцу Геннадию ("приступим ко гробу отца нашего и, падше, возопием..." - л.56 об.).

92. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. С.81-82, № 2-3.

93. Филиппов И. История... С.85-86, 120-121, 216.

К ЭЙДОЛОГИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БАРОККО:  
 "БЕЗНАЧАЛЬНАЯ ИСТИНА" В УКРАИНСКОЙ ЛИТЕ-  
 РАТУРЕ XVII - XVIII ВЕКОВ

Каждая литературная эпоха, в том числе и барокко<sup>I</sup>, основывается на собственной э й д о л о г и и, системе универсалий, образующих некую п е р в и ч н у ю м о д е л ь, платоновский "первообраз" /*ἡ ἀρχαὶ ἀεὶ καὶ ἀκίνητος εἶδος*/, следствием эманации /*emanatio*/ которого является все разнообразие форм "становления Бытия в Слово" /Гастон Башляр/, в том числе структура литературного текста, характер его интерпретации, жанровая иерархия и т.д.

Барочная литературная систематика, преследуя почти исключительно практические цели и будучи проявлением "эстетики тождества", не уделяла особого внимания вопросам генезиса и темпорального существования литературного творчества. Теория и практика "состязания с классиком" /*imitatio aemulatio*/ порождала феномен особой с и н х р о н и з а ц и и одновременных текстов и жестких рамках жанровых структур, понимаемых как вневременные каноны, - поэтому историческая память литературы представляла, прежде всего, в форме реестра авторов и текстов, имеющих отношение к жанровой парадигматике. Скажем, Феофан Прокопович /"*De aetate poetarum*" / отмечает: "... Полезно старательно прочитать всех более выдающихся поэтов, но в особенности необходимо читать соответственно роду поэтических произведений /в ориг.: *ut unus poematum* /, каким ты хочешь заняться, - того автора, который всеми наиболее прославляется в этом роде поэзии... Так, приступая к сочинению героической поэмы, сначала читай Вергилия; собираясь писать трагедию, посмотри Сенеку; в комедии подражай /в ориг.:

imitare / Плавту и Теренцию; в эллигических стихах - Проперцию и Овидию; в сатирах - Персию, Ювеналу и Горацию; в лирическом жанре - одному только Горацию; в эпиграммах следуй только Марциалу"2.

Автор самой ранней из известных киевских барочных поэтик "Libet artis poeticae... Anno Domini 1637" ограничивает информацию относительно темпорального измерения литературы указанием на то, что "... некие поэты были еще до Троянской войны. Одни признают родоначальником поэзии Аполлона, другие - Каллиопу, третьи - иных. Однако, скорее всего, поэзия возникла из внутренней потребности, поскольку люди, очевидно, по самой своей природе склонны к ритмичной речи"3, а спустя сто лет Митрофан Довгалецкий /"Horituz poeticus" - 1736-1737 гг./ закончит синоптические размышления по этому поводу таким образом: "... Поэзия берет начало от самого Творца вселенной, затем же, после сотворения первого человека - Адама, нашего праотца, перешла к нему, а от него, благодаря труду, - к другим и, наконец, к нам"4.

При этом "естественность" /от: φύσις/ "искусства поэтического" является здесь моментом христианского структурирования временного среза сферы становления: все искусства /τέχνη/ от Софии-Премудрости Божией даны Ветхому Адаму и распространяются "от него через Метузала к Ню, от Ню и его сыновей к халдеям и иудеям, от иудеев к египтянам, а от них к грекам, от греков к римлянам и другим северным и западным народам"5. Таким образом, "натуральность" artis poeticae представляет собой момент экзотикации "разнообразной Премудрости Божией" в плоскости: σιγή - το εκ μυστο - мистерия инкарнации - паруссия. В рамках данной парадигмы, скажем, "божественный" Платон только "заимствует" свои эйдосы у египтян или у самого пророка Моисея. На этой же почве возникают псевдо-платоновские тексты вроде пассажа из по-

пулярного апокрифа "О еллинских мудрецах" : "Платон рече : "Аполлон нсть бог, но есть Бог на небесах, ему же сніти на землю и воплотитися от дѣвы чистыя, в него и аз вѣрю. И по четырех стѣх лѣтъ по божественном его рождествѣ мою кость осіает солнце"<sup>6</sup>. Такая интерпретация Платона не случайно была весьма устойчивой в отечественной традиции, начиная с эпохи Киевской Руси. Только уже Михаил Козачинский /"Рідосерба аистівеса..." - 1749 г./ выскажет по этому поводу некоторые сомнения : "Не верится, чтобы он /Платон.-Л.У./ черпал свою доктрину... из книг Моисея, или из общения со жрецами Египта, у которых могли сохраниться многие следы иудейской религии"<sup>7</sup>.

Истолкование литературы *sub specie temporis* в большей степени осуществлялось теми сферами барочной культуры, в которых темпоральные моменты по разным причинам играли более существенную роль, чем в собственно литературной систематике. Важные историсофские проблемы рассматривались, например, в ходе развернувшейся на Украине с 70-х годов XVI в. церковно-религиозной полемики между православными, католиками и протестантами.

Тут, прежде всего, обращает на себя внимание стремление апологетов православия доказать полное тождество Русской и греческой церкви. Захария Копыстенский во втором предисловии к "Часослову" киевской печати 1616 г. выстраивает такую линию исторической преемственности : "Первый Ісуса Христа Спасителя нашего трон Іерусалимская церкве содержит<sup>8</sup>. Оттуда Богу воплотившуся и с челоѡки пожившу род челоѡческій свободу улучи... От тоя Іерусалимскія церкве, матере церквам, предній в апостолах Андрей по раздѣленіи в языки своем фракійскія страны свѣтом евангелским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византіи, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанія крѣпко положив и первым тамо патріархом быв, вселенныя конща проходя, Кіевских берегов dospѣв и водруже-



ніем животворящаго креста воздушных непріязн обличив, пророчески вѣры Христовы истинныя четца ту обитати и поклонники Бога в Троици нелестныя пребывати издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Еже в роде нашем російском во времена самодержца Владімера, иже второй равноапостолный Константин нам наречеса, благодаренію Христовоу свѣтло событсѣя". Владимир "вся церковная преданія, чин и управленіе, якоже отческое наслѣдіе от Константинопольскія церкви патріархоу ея прием, наслѣдил ест, себе и род свой тогдашній и будущій тому, а не иному престолу в покореніе и в послушаніе предающе, яко главѣ и матери своей"<sup>9</sup>.

Ссылаясь на текст Св. Писания /"префигуральная" экзегеза книги пророка Исаи; деяния апостолов/, факты реальной церковной истории /М.Грушевский имел основания отметить, что Русская церковь долгое время "послушно, следовала... константинопольской доктрине и практике, которую ей давали константинопольские посланники - митрополиты. Все внимание иерархии было обращено на то, чтобы как можно более точно и прилежно подражать константинопольскому образцу"<sup>10</sup>/, апокрифическое сказание /первое крещение Руси св. ап. Андреем/, Захария Копыстенский стремится доказать, что историческое православие является телеологически смоделированной Софіей-Премудростью Божией непрерывностью, а Иерусалимская, Константинопольская и Русская церкви имеют "едино точию между собою разнствіе..., еже ест мѣстным пребываніем"<sup>11</sup>.

Другой православный теолог в этой связи отмечает : "... Nie od zachodniej, ale od wschodniej Konstantynopolskiej cerkwie Ruska ziemia chrzest ś. przyjęła. A ta cerkiew z Jeruzalemską jest jedna, y tąż co apostołska, a nie insza, na którą tam Jakób ś., a tu w Konstantynopolu Andrzei naprzod weznany apostołowie siedzieli y swoich successorow albo następcow zostawili..."<sup>12</sup>.

Такая структура церковной истории экстраполируется православными авторами XVII - XVIII вв. на всю сферу духовной культуры, в том числе и на историческое измерение феноменов литературного ряда. Важное место в этой историософии естественно отводится прямой: Греция - Украина.

Следует отметить, что земли нынешней Украины были издавна связаны с греческой ойкуменой /οἰκουμένη/. Уже Гомер в XIII-й песне "Илиады" упоминает племена "гипемолгов" и "абиян" /Ил., XIII,5-6/, которые обитали на северо-восток от Дуная, очевидно, именно на этой территории<sup>13</sup>. Активными были контакты праславян с греческими северочерноморскими городами-колониями<sup>14</sup>: в V в. до Р.Х. Геродот сообщал о "борисфенитах", ведущих оживленную торговлю с милетской колонией Ольвией, - последняя /или же какая-то ближайшая к ней гавань/ даже получила название "эмпория /ἐμπόριον/ борисфенитов" /Геродот. История, IV, 17/. Поэтому последующие контакты между Византией и Русью следует рассматривать как дальнейшее развитие "тысячелетних связей с северочерноморской греческой культурой на Восточноевропейской равнине"<sup>15</sup>. Они обретают наибольшую интенсивность с момента крещения Руси князем Владимиром, но еще до этого, в конце X в., арабский географ аль-Мукадаси имел основания назвать Русь "народом румийско-византийским, то есть с греческой культурой"<sup>16</sup>.

То, что а л л и н и з м пронизывает не только рафинированные сферы украинской духовной культуры, но оставил заметный отпечаток "на всем народном мировоззрении"<sup>17</sup> издавна осознавалось отечественными авторами. Уже в первом оригинальном тексте древнерусской литературы "Слове о зачоне и благодати" Илариона Киевского, который истолковывает всемирную историю как процесс "постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства"<sup>18</sup>, он играет существенную роль. О "кагане" Владимире

как крестителе Руси здесь сказано : "Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрнѣи земли греческѣ, христілюбиви же и сѣльнѣ въроу, како единого Бога в Тройи чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чудеса, и знаменія, како церкви люди исполнены, како вси гради благовѣрны, вси в молитвахъ предстоят, вси Богови прѣстоят, и си слыша, вождеде сердцемъ, возгорѣ духомъ, яко быти ему христіану и земли его". И далее : "Подобниче великааго Константина, равноумне, равнохристілюбче, равночестителю служителемъ его: он со святыми отцы Никейскааго собора законъ челоувѣкомъ полагааше, ты же с новними нашими отцы епископы снимаяся часто со многимъ смѣреніемъ совѣщавашеся, како в челоувѣцѣхъ сихъ ново познавшихъ Господа законъ уставити, он в елиныхъ и римлянѣхъ царство Богу покори, ты же в Руси, уже бо и в онѣхъ, и в насъ Христосъ царемъ зоветоя. Он с матерію своею Еленю крестъ от Іерусалима принесоша по всему миру своему раславша въру утвердиста, ты же с бабою своею Ольгою принесоша крестъ от новааго Іерусалима Константина града по всеи земли своей поставивша утвердиста въру, его же убо подобникъ сый" <sup>19</sup>.

Уже значительно позже блестящий неолатинский писатель Станислав Ориховский /Orichovii-Roxslani, Orichovii-Rutheni/, рассматривая эллинизм украинской духовной культуры сквозь призму ренессансной парадигматики <sup>20</sup>, в письме к итальянскому гуманисту Павлу Римуаю отметит : "Раньше Русь почти не отличалась родомъ и обычаями от скифовъ /крымскихъ татар.-Л.У./, с которыми соседствует. Однако, общаясь с греками, она восприняла от нихъ символику и веру, оставила свою скифскую необразованность и дикость, и теперь, умиротворенная, спокойная и плодоносная, проявляетъ большое стремление къ литературе латинской и греческой" <sup>21</sup>.

В условиях напряженной полемики с католицизмомъ конца XVI - начала XVII в. в среде православныхъ украинскихъ писателей /Гера-

сим Смотрицкий, Захария Копыстенский, Иосиф Кононович-Горбанский/эйдос эллинизма превращается в доктрину о духовной преемственности между Грецией и Русью<sup>22</sup>. Важнейшими ее составляющими являются следующие:

а/ интерпретация Русской церкви и культуры как глубоко укорененных в традицию, что в контексте истолкования оппозиции "antiquus - modernus" как "авторитет - не авторитет"<sup>23</sup>, а процесса приобщения народов к Λόγος"у не столько как темпорального, сколько пространственного, - было манифестацией причастности Руси к Софии-Премудрости Божией и аутентичной Христовой вере;

б/ интерпретация культуры латинского Запада /"Рима"/ как секундарной относительно греческой, то есть как неадекватного отражения последней в стихии латинского слова;

в/ интерпретация греко-римской античности как второго "Ветхого Завета", свидетельствующего о грядущем пришествии Спасителя, и связанное с этим постулирование необходимости рецепции "внешних" авторов на почве православной духовной традиции.

Так, оппонируя Бенедикту Гербесту /автору книги "Wiazy kłosa Rzymskiego wywodu..." - Краков, 1586/, Герасим Смотрицкий в "Ключе царства небесного" отмечал: "А кому на свѣтъ може быти тайно, же з греков философы, з греков богословны увесь свѣтъ ма-ет, без которых и его Рым ничего не знает? При которых преданю, науках и уставах церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно"<sup>24</sup>.

Следует отметить, что противники православных полемистов, в частности Ипатий Потий, также говорят о необходимости возвращения Русской церкви к старой греческой духовности времен церковного единства<sup>25</sup>, - резкой критике с их стороны подвергается лишь после-молентийская греческая традиция.

Данная концепция окончательно эксплицируется, начиная с

30-х годов XVII в., что в значительной степени связано с реформаторской деятельностью киевского митрополита Петра Могилы. Сказав, настоятельная необходимость приобщения православных к латинской словесности, мотивированная самим Могилей с прагматической точки зрения /широкая сфера функционирования латинского языка в Речи Посполитой, "do tego, ksiąg theologicznych po Słowiańsku mało<sup>26</sup>, a politycznych żadnych, po Grzeczku z trudnością y z wielkim kosztem dostawać przychodzi, a po łacinie wszystkie łatwiej się dostać mogą"<sup>27</sup>/, порождает в рамках этой концепции еще один чрезвычайно важный эйдетический сюжет: латинская культура, как заимствование культуры греческой /тут православные идеологи повторяют известный тезис, фиксированный еще Горацием: "Græcia capta legum victorem cepit..." /Epist., II, I, 156/<sup>28</sup>/, должна быть возвращена своим настоящим духовным наследникам — православным книжникам Руси. В частности, Иосиф Кононович-Горбацкий, мотивируя зависимость своего риторического курса "Orator Michieleanus Marci Tullii Ciceroni apparatusissimus partitionibus exstructus" от Цицерона /заметим, что большинство украинских барочных риторик указывают на такую зависимость уже собственными названиями: "Pepagium Tullianae...", "Arbor Tulliana...", "Orator e mente Tulliana...", "Classis Tulliana...", "Rostra Tulliana...", "Nortulus Tullianus..." и т.д./, отмечал, что Цицерон, "в Афинах греками воспитанный и музами вскормленный, ничего из /этого/ искусства Греции, матери единой и владычице всех знаний, не возвратил". Поэтому, продолжает киевский профессор, вполне естественно и справедливо, что Цицерон "в Могилянскую мыслительную реку со своей Свадой впадает и вливается, а вместе с ним и почти все то, что он задолжал Гре-

ции, приходит /сюда/, чтобы в нашем православном учебном заведении /Киево-Могилянском коллегиуме.-Л.У./ Оратор не Цицероновским, но могилянским назывался"<sup>29</sup>.

Понятно, что эллинизм православных барочных писателей в этом отношении совершенно отличен от "герметического" эллинизма, скажем, иерусалимского патриарха Досифея или братьев Лихудов, которые, исходя из тезиса "еллины суть учителя латин", полностью отвергали всякую возможность связей православных с латинской культурой<sup>30</sup>.

Таким образом выстраивалась линия духовной преемственности: Древняя Греция - Византия - Русь, - которая представляет собой оригинальную версию христианской доктрины с "безначальной истиной" в ее культурно-исторической постановке.

Как известно, тезис, согласно которому греческая философия не противоречит Библии, поскольку и одна, и другая восходят к общему первоисточнику - божественному Λόγος "у, обосновал Филон Александрийский<sup>31</sup>. Иустин-философ, который, наряду с каппадокийцами, Августином, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным и др., принадлежал к числу наиболее авторитетных в восточнославянской традиции авторов, отождествил Λόγος с Христом, "коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами - Сократ и Гераклит, и им подобные, а из варваров - Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия, и многие другие..."<sup>32</sup>. "Внешняя" греческая философия /ἑκὼς/, по Иустину, пребывает в гармонии с христианской верой /πίστις/, а своими лучшими образцами /Платон, стоики, неоплатоники/ свидетельствует о истинности последней. При этом Иус-

тин не забывает добавить, что эллинская мудрость относительно христианской является мудростью более низкого порядка, поскольку не обладает главными достоинствами христианского вероучения: всеобщностью, доступностью, непротиворечивостью, опорой на Св. Писание как единственный источник истины<sup>33</sup>.

Аналогично рассуждает также Климент Александрийский. Пытаясь примирить эллинскую философию с христианской верой, он сравнивает истину с растерзанным вакханками телом Пенфея: "... Действительно, в содержимых различными философскими школами учениях..., между собой хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением /христианством.-Л.У./ согласны: каждое из них относится к целому или как часть, или как вид, или как род"<sup>34</sup>. К тому же, продолжает Климент вслед за Филоном и Иустином, истина пришла к эллинам из Египта, а также Вавилона, Персии, Ассирии, Индии<sup>35</sup>.

В такой интерпретации эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы" издавна известен на Руси, о чем свидетельствуют, скажем, "Изборник Святослава" 1073 г.<sup>36</sup>, "Гестоднев" Иоанна, экзарха болгарского<sup>37</sup>, славянский перевод хроники Георгия Амартола, в котором отмечено: "Анаксагор же и Пифагор, в Египет шедша и собеседовавша с еврьскими премудрыми, от сущих разум услышаста, якоже и потом Платон научися паче, якоже /от о/боих вьща Плу-тарх"<sup>38</sup>.

Восточные славяне вплоть до XVIII в. сохраняли ментальные структуры, в которых "внешняя" греческая мудрость вместе с христианской апологетикой и гатристикой представляла модусом "единой истины"<sup>39</sup>. Естественно, что, например, "Пророчества еллинских мудрецов", где устами Платона, Аристотеля, Фукидида, Лисимаха, Плутарха провозглашались собственно христианские постулаты, еще в середине XVII в. функционировали как официально признанные

православной церковью<sup>40</sup>, а позже сохраняли свой авторитет в рамках низовой культуры.

Таким образом, актуализируя культурно-исторические потенции эйдоса "един Бог иудеев и языков, едина и Премудрость"<sup>41</sup>, православные барочные писатели и философы всячески подчеркивают греческие корни отечественной культуры. Более того, они склонны рассматривать ее как такую, что с древнейших времен пребывает в пределах греческой ойкумены, о чем красноречиво свидетельствует, например, трактат Георгия Конисского "Περὶ τῆς οἰκουμένης ἰσχυρίας" /... Разные /авторы/ видели в разных вещах цель человеческих действий и хлопот, а тем самым и наивысшее счастье. Во-первых, Зенон в победе; во-вторых, Анахарид, Бористенид, Скиф - в освобождении из рабства; в-третьих, Плутарх - в здоровье тела; в-четвертых, Кратет - в благополучном мореплавании; в-пятых, Стилипон - в величии могущества; в-шестых, Симонид - в благодарности граждан; в-седьмых, Горгий - в слушании приятных вещей; в-восьмых, Хризипп - в сооружении огромных зданий; в-девятых, Антистен - в посмертной славе... В-десятых, Софокл - в детях и прекрасном потомстве; в-одиннадцатых, Полемон - в красноречии; в-двенадцатых, Фемистокл - в знатности рода; в-тринадцатых, Аристид - во множестве дел; в-четырнадцатых, Эсхил... - /во сне/; в-пятнадцатых, различные мысли народов и городов известны относительно этого дела, ибо коринфяне наивысшее благо полагали в играх; в-шестнадцатых, фиванцы... - в здоровье; в-семнадцатых, сарматы - родина и роднаш, уже тогда, с самого начала видели наивысшее счастье в пьянстве /разрядка моя.-Л.У./"<sup>42</sup>, в котором взгляд наших предков на природу счастья предстает моментом "неодолимого разнообразия человеческих истин и экзистенций" /Жан-Поль Сартр/, характерных для а н -



тичной Греции.

Следует отметить, что эйдос "безначальной истины" в форме концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью получает дополнительные смыслы, пребывая в контексте оппозиции "Афины - Иерусалим".

Со времен апологетики характерное для раннехристианской мысли радикальное противопоставление разума и веры чаще всего обрело вид антитетики "Афин" и "Иерусалима"<sup>43</sup>. "Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?" - риторически вопрошал в начале III в. после Р.Х. Тертуллиан. И как бы амплифицируя этот вопрос, Иероним Стридонский напишет: "Но какое общение между светом и мраком? Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у Псалтыри и Горация? У Евангелий и Марона? У Апостола и Цицерона?"<sup>44</sup>. Далее бл. Иероним перескажет топиическую в средневековой и ренессансной литературе визию<sup>45</sup> о том, как однажды он "был восхищен в духе и повлечен к седалищу Судии" и как тот, усматривая большой грех во влюбленности Иеронима в элоквицию Цицерона, говорил: "Ты цичеронианец, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое"<sup>46</sup>. И хотя такая радикальная поляризация "Афин" и "Иерусалима" для Иустина-философа, Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Максима Исповедника и др. не характерна, они также причастны к данной парадигме<sup>47</sup>.

От восточных отцов она приходит на Русь, где на протяжении XI - XIV вв. "слово "еллинский" употребляется в значении "языческий", в противовес "христианскому"<sup>48</sup>. Оппозиция "Афины - Иерусалим" - характерная черта мировидения восточнославянских авторов и в последующие времена. Достаточно сослаться тут на "Слово похвальное, иже у Флорентіи и у Костентіи собору галатом, италом и римляном и всь галатом" Григория Намблака<sup>49</sup>, "Списание против люто-  
ров"<sup>50</sup>, "Пересторогу"<sup>51</sup>, "Крест Христа Спасителя" Петра Моги-

лы<sup>52</sup>, "Θρήνος" Мелетия Смотрицкого<sup>53</sup>, "Εὐχαριστήριον"<sup>54</sup>, "De uite poetics" Феодана Прокоповича<sup>55</sup>, "Камень вѣры" Стефана Яворского<sup>56</sup>, "Философію Аристотелеву" Михаила Козачинского<sup>57</sup>.

Характерна в этом отношении позиция св. Димитрия Ростовского, который писал: "Ин бо есть разум міра сего, ин же есть духовен: духовнаго бо разума от Пресвятаго Духа учишася вси святїи и просвѣтишася, яко солнце в мирь. Днесь же не от Духа Святаго, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочїих языческихъ любителей разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прельстишася от пути праваго в разумъ. Святїи заповѣдей и умнаго дѣланїя учишася, сїи же точїю словес изглаголанїя учатся: внутрь души мрак и тма, на языкъ же вся их премудрость"<sup>58</sup>. Поэтому, как утверждает другой православный богослов: "Не знали того Платон и Сократ, Аристотель и Димостен, што тыи святїи /Дионисий Ареопагит, Аѳанасій Александрийскій, Иоанн Дамаскин и др.-Л.У./ знали и написали"<sup>59</sup>.

Тенью отрицания античной мудрости отмечены даже те слова Инокентия Гизеля, которыми он указывает на необходимость ее рецепции: "... И в еллинских ученїях иногда истинныя и здравому разуму служащїя повѣсти, яко злато посредь блата, обрѣтаются"<sup>60</sup>.

На почве оппозиции "Афин" и "Иерусалима", усиленной евангельской идеей "нелюбопытства", "простыни ума", при определенных условиях /например, во время ожесточенной церковно-религиозной полемики конца XVI - начала XVII в./ формировалось весьма напряженное неприятие античного  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\gamma\sigma\iota\varsigma$  "а. Иоанн Вишенский со свойственной ему экспрессией вопрошал своего читателя: "Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелїе с иными, церкви свойственными, и быти простымъ богоугодником и жизнь вѣчную получить, нежели постигнуть Аристотеля и Платона и философом мудрымъ ся в жизни сей знати и в геену отити?"

Розсуди!"<sup>61</sup> Распространение на Украине традиционалистски обращенного к греко-римской классике западноевропейского  $\chi\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ "а было для Вишенского синонимом упадка православной веры, моментом ее искушения со стороны диавола-миродержца<sup>62</sup>. Аналогичных взглядов придерживались также Иов Княгиницкий и его последователи<sup>63</sup>, Епифаний Славинецкий<sup>64</sup>, Исайя Копинский<sup>65</sup>, а в известном "Загоровском сборнике" читаем: "Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель, / не обрѣтается духовный сказатель, / С которых латины наук ся по-вчають / и безумную Русь к себѣ потечаютъ. / Молю ж, Христа ради, на прелесть не идите..."<sup>66</sup>. Инвективы некоторых православных полемистов, обращенные против античного  $\chi\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ "а, в частности, против Аристотеля /в рамках изучаемой парадигмы Аристотель символизирует "латинскую мудрость" вообще, подобно тому, как, скажем, в византийской школьной традиции вся сфера словесности "оозначалась" "Гомером" / $\text{Ὅμηρος}$ /, отличаются исключительной радикальностью<sup>67</sup>.

Даже для писателей эпохи расцвета украинского барокко с его ярко выраженным синкретизмом<sup>68</sup> оппозиция "Афины - Иерусалим" остается весьма существенной. Так, Антоний Радивиловский, выстраивая изысканный концепт /*асимен*/ путем соотнесения киевских "пещер" с Афинами, а Феодосия Печерского - с Аристотелем, не забывает указать, что "пещеры" есть "далеко шляхетнѣйшіе" по сравнению с Афинами<sup>69</sup>; несколько позже Иоанн Максимович будет говорить о преимуществах иноческого существования-в-молитве, представленного Антонием Печерским, относительно "греко-латинских премудростей"<sup>70</sup>. Показательно также, что античные мифологические и исторические персонажи /Дий, Юнона, Венера, Гераклит, Демокрит/ в отечественной барочной драме воплощают, как правило, противные истине силы<sup>71</sup>.

Едва ли не единственным представителем восточнославянского

литературного барокко, который, основываясь на эйдосе "б" в начальной истинны", стремился "снять" оппозицию "Афин" и "Иерусалима" путем их радикального отождествления, был Григорий Сковорода.

"Въчная сія Премудрость Божія,- отмечал философ,- во всѣхъ вѣках и народах неумолкну продолжает рчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣстнаго естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее"<sup>72</sup>. В другой раз Сковорода укажет: "Частицы разбитого зеркала едино въ лице изображають"<sup>73</sup>. А разнообразная Премудрость Божія /ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ/ в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крѣн в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде"<sup>74</sup>. Поэтому причастность к Софии-Премудрости является у Сковороды не следствием ее темпорально-пространственной экспликации на прямой: Адам - Ной и его сыновья - евреи - египтяне - греки и т.д., - но высшей точкой в е ч н о г о состояния человеческого духа как "вертикальной" гносеологической - шире: "теосисной" /от: θεῶν/- его напряженности.

С точки зрения христианской ортодоксии, здесь имеется существенный "пелагианский" мотив /"Благо природное присуще, таким образом, всем,- учил Пелагий,- оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, преенебрегают славой мирской и радостями, любят праведность не менее, чем знания!"<sup>75</sup>/, осужденный церковью как еретический и подвергавшийся критике со стороны украинских богословов времен ба-

рокио<sup>76</sup>: не случайно Сковорода, говоря о θείωσις<sup>77</sup>, не придает особого значения проблематике первородного греха и мистерии инкарнации, но, как Пелагий или Эразм Роттердамский, которого Мартин Лютер называл "пелагианцем", уделяет главное внимание вопросу о свободе воли.

Таким образом, взаимное отражение между эйдосом "б е з - н а ч а л ь н о й и с т и н ы" и оппозицией "Афины - Иерусалим" определяет характер концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью в различных ее ракурсах, начиная от мистагогического и заканчивая лингвистическим. Относительно последнего, являющегося весьма существенным для истолкования феноменов литературного ряда, эта концепция реализуется в тезисе о естественной "сродности" "славянского" языка с греческим. В интерпретации Захарии Копыстенского данный момент обретает следующую форму: "Маєт бовѣмъ языкъ славенскій такову в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад прилична и нѣяко природне он берет и пріймует в подобныи спадки и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобнымъ также звязнымъ и сложнымъ по-славянску выложити ест можно, чого жаднымъ, а нѣ латинскимъ, не доказати языкомъ, чого доводомъ ест, же латинскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на свой прекладаютъ языкъ, многими околичностями ширити мусят. Отколь безпечнѣйшая ест реч и увѣреннѣйшая фѣлософію и теологію славянскимъ языкомъ писати и з грецкого переводити, нѣжели латинскимъ, который оскудный ест же такъ реку до трудныхъ, высокихъ и богословныхъ речій недовольный и недостаточный, для того ж в книгахъ латинскихъ барзо много словъ ся грецкихъ находит, и гдыбьсмо з книгъ языка латинского хотѣли всѣхъ грецкихъ избрати слова, сталъ бы ся якъ одинъ отъ иныхъ, и не дармо славный и мудрый вѣковъ нашихъ політикъ и істо-

рік глибокій, в книзь под именем Мачузского выданой, язык латинскій до ученой конской едноходы, а грецкій до прироженной ровняет. З вѣку заисте той славенскій языкъ есть знаменит, которого Іафет и его поколѣнье уживало, широко и далеко ся растягал и славны был, для чого от славы славенскимъ названный ест, за ж бовѣмъ не славный ест, гдѣ от заходу Бѣлого моря и Венецкихъ и Рымскихъ ся тыкаетъ границъ, а от полудня з Грецією в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на востокъ зсѣ солнца надъ Чорнымъ моремъ до Персіи притягаетъ, а у Ледоватого моря ся опираетъ, на полночь з нѣмцами и которыи учасниство з ними маюти отирается"<sup>77</sup>.

Здѣсь Захарія Копыстенскій осуществляетъ апологию "славенского" слова какъ такого, которое, наряду со словомъ греческимъ, является наиболее адекватной формой вербализации Софійи-Премудрости Божіей. Кроме того, православный теологъ отрицаетъ утверждение, скажемъ, Петра Скарги о несостоятельности "славенского" языка какъ языка литературного<sup>78</sup>, и вместе съ темъ еще разъ подчеркиваетъ мысль о духовномъ родствѣ Греціи и Руси.

Отметимъ, что эти рефлексіи имѣютъ подъ собою определенные реальные основанія. Во всякомъ случаѣ, активно используемый литературами народовъ православнаго круга /*Slavia Orthodoxa*/ церковнославянскій языкъ "строилъ свой словарь, фразеологию, стиль и даже некоторые грамматическіе средства по модели греческаго"<sup>79</sup>.

Вполнѣ естественно, что сквозь него "постоянно просвѣчиваетъ специфическое и греческое ощущеніе слова"<sup>80</sup>. При этомъ церковнославянскій языкъ подражалъ, например, тому греческому синтаксису, который появился въ текстахъ восточныхъ отцовъ какъ следствие *μίμνησκειν* "а образцовыхъ древнегреческихъ авторов, потому "въ нашихъ Октоихахъ и Триодіяхъ - въ неуклюжей славянскои одеждѣ - до сихъ поръ сохранились слѣды вліянія греческихъ постовъ, скажемъ, Пиндара и даже Го-

Однако ни Захария Копыстенский, ни кто-либо другой из православных богословов не замечает, что кирилло-мефодиевская языковая традиция объективно представляет собой наиболее существенную преграду на пути "передачи наук" /*translatio studii*/ от Греции к Руси. Независимо от оценки латинского "триязычного" догмата, следует признать, что Петр Скарга демонстрирует более глубокое, нежели его православные оппоненты, понимание специфики "становления Бытия в Слово", когда говорит: "...Welce się szukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci, wiaraę ś. podając, ięzyka swego greckiego nie podali, aleć na tym słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia y nauki nie przyszedł. Bo tylko ty dwa są ięzyki, grecki a łaciński, któremi wiara ś. po wsem świecie rozszereżona y szczepiona jest, okrom których, nikt w żadney nauce, a zwłaszcza w duchowney wiary ś. doskonałym być nie może"<sup>82</sup>.

Так или иначе, но осуществленный Кириллом и Мефодием перевод книг Св. Писания церковнославянским языком, будучи основанием первой славянской литературной традиции<sup>83</sup>, вместе с тем означал существенный разрыв духовной континуальности, который стал важным фактором "инаковости" культурного развития народов православного круга относительно католического Запада с его латинским языком<sup>84</sup>. Поэтому А. Тойнби имел основания утверждать, что "православные болгары /древнеболгарская литература составила главный массив т.н. "литературы-посредницы"<sup>85</sup> средневековой *Slavia orthodoxa*/, приняв христианство, не ликвидировали тем самым пропасть, отделявшую их от восточноримских единоверцев"<sup>86</sup>. Теперь, если, скажем, древнерусский летописец вспоминает или даже "цитирует" Гомера, то это - далекий и глухой отзвук Гомера аутентичного<sup>87</sup>.

Подводя некоторые итоги, отметим:

1. Одной из важнейших универсалий, составляющих "первообраз" украинского литературного барокко, является эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы".

2. Формой существования последнего предстает доктрина о духовной преемственности между Грецией и Русью.

3. Указанная доктрина:

а/ постулировала причастность украинских барочных авторов к Софии-Премудрости Божией;

б/ обеспечивала самоидентичность национальной литературы в сложных исторических обстоятельствах XVII - XVIII вв.;

в/ преодолевала радикальность оппозиции "Афины - Иерусалим", позволяя существовать характерным для барокко разнообразным формам рецепции культуры греко-римской античности, от мифа "а античной парадигматики до латиноязычных "остранений" украинских народных песен и мифа о Киеве как Трое.

### П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup>О славянском литературном барокко см., напр.: Барокко в славянских культурах.-М.,1982; Медаковић Д. Путеви српског барока.-Београд,1971; Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII - начала XVIII в.-М.,1989; Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи.-М.,1979; Українське літературне барокко.-Київ,1987; Angial A. Die slawische Barockwelt.-Leipzig,1961; Hegnas Cz. Barok.-Wyd.4-e.-Warszawa,1980; Minařík J. Baroková literatura: světová, česká, slovenská.-Bratislava,1984; Neuman J. Českí barok.-Praha,1974; Sajkowski A. Barok.-Wyd. 2-e, p-prz.-Warszawa,1987; Slavische Barockliteratur I.-München,1970; Slavische Barocklitera-



тур II. - München, 1983.

<sup>2</sup>Прокопович Ф. О поэтическом искусстве //Прокопович Ф. Сочинения. -М.Л., 1961. -С.382. .

<sup>3</sup>Крекотень В.І. Київська поетика 1637 р. //Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI - XVIII ст.-Київ, 1981. -С.125-126.

<sup>4</sup>Довгалецький М. Поетика /Сад поетичний/. -Київ, 1973. -С.36.

<sup>5</sup>Кониський Г. Загальна філософія... //Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. -Київ, 1990. -Т.І. -С.47.

<sup>6</sup>О еллинских мудрецах //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди в українських рукописів. -Львів, 1896. -Т.І. -С.33.

<sup>7</sup>Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. -Киев, 1987. -С.342.

<sup>8</sup>Амплификацию темы "первородности" Иерусалимской церкви см. также: Полемическое сочинение против латино-униатов //Архив Юго-Западной России. -Киев, 1914. -Ч.І. -Т.УІІІ. -Вып.І. -С.516, 526-532; *indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey...* //Там же. -С.764, 777; Лист до князя Корыбута Вишневецького от преосвященного митрополита Ісаїи Копинського //ЧОИДР. -1848. -№3. -С.40; Клирик Острожский. Отпис на лист в Возь велебного отца Іпатія... //Памятники. полемиической литературы в Западной Руси. -Пб., 1903. -Кн.3. -С.414; др.

<sup>9</sup>Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI - ХІІІ вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. -Київ, 1924. -С.6-7.

<sup>10</sup>Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. -

Львів, 1925.-С.25.

<sup>11</sup>Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года.- С.12.

<sup>12</sup>Indicium, to jest pokazanie Cerkwie prawdziwey...-С.383-384.

<sup>13</sup>См.: Мищенко Ф. Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина.-1886.-Т.ХУ.-Июнь.-С.351.

<sup>14</sup>См., напр.: Сумцов Н.Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу //Киевская старина.-1886.-Т.ХIV.-Янв.-С.22-29; Левек П. Эллинистический мир.- М., 1989.-С.162-166; др.

<sup>15</sup>Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - XVII веков. Эпохи и стили.-Л., 1973.-С.17.- Краткую библиографию относительно проблемы культурных связей Киевской Руси и Византии см.: Thomson Francis J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma //Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine.- New York, 1988-1989.-P.244-261.

<sup>16</sup>Рогович М.Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції.-Київ, 1982.-С.60.

<sup>17</sup>Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.- Нью-Йорк, 1991.-С.18.

<sup>18</sup>Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение.-М.Л., 1947.-С.57.- О историософии Илариона см.: Поляков А.И. Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона Киевского //Идейно-философское наследие Илариона Киевского.-М., 1986.-Ч. II.-С.56-81; Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси /на основе анализа

"Слова о законе и благодати" Илариона и "Слова о полку Игореве" // Историко-философский ежегодник" 87. - М., 1987. - С. 119-138; др.  
<sup>19</sup> Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. - Киев, 1984. - С. 92, 96-97.

<sup>20</sup> См.: Литвинов В.Д. Исторические взгляды Станислава Ориховского // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - Киев, 1987. - С. III-121.

<sup>21</sup> Станіслав Оріховський-Роксолан. Лист до Павла Рамузія // Українська література XIV - XVI ст. - Київ, 1988. - С. 153.

<sup>22</sup> См.: Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. - Киев, 1982. - С. 103; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI - першій третині XVII ст. - Київ, 1984. - С. 94-96; Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. - С. 15; Kirchner P. Strömungen und Gattungen in der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts // Zeitschrift für Slavistik. - 1968. - В. XIII. - № 3. - S. 332.

<sup>23</sup> См.: Oświeconemu xiążęciu a iainie wielmożnemu panu Konstantynowi... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. - Кн. 3. - С. 1008-1010; О Пресвятыя Троицы и о иных artykuлах вѣры единое правдивое Церкви Христовы // Архив Юго-Западной России. - Ч. I. - Т. VIII. - Вып. I. - С. 162; Книга о вѣрь Единой, Святой, соборной, Апостолской Церкви... // Там же. - С. 182; Аѳосъ, або Камієнъ зъ просъ правды сѣркви свѣтлой православної Русkiej... // Архив Юго-Западной России. - Киев, 1893. - Ч. I. - Т. IX. - С. 127; др.

<sup>24</sup> Смотрицкий Г. Ключ царства небесного // Українська література XIV - XVI ст. - С. 219.

<sup>25</sup> См.: Oświeconemu xiążęciu a iainie wielmożnemu panu

Konstantynowi ...-С.1028; Odpis na list niezakiego kleryka  
ostrozkiego bezimiennego ... //Памятники полемической литературы  
в Западной Руси.-Кн.3.-С.1100-1102; Relacja y uwazenie rus-  
tepkow niektorych okolo sezkwi zaskich Wileńskich //Пам"ятки  
українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного пись-  
менства кінця XVI і поч. XVII в.-Львів,1906.-С.232-233.

<sup>26</sup>См. также: 'Αντιρρως, ας Αρσβωγιν ргесiwкo Kpзyтo-  
лowi Philaletowi... //Памятники полемической литературы в Запад-  
ной Руси.-Кн.3.-С.972.

<sup>27</sup>Лідус, або Камієн з рросу ргавду сєзkwє swєтєу ргa-  
wostawneу Рускiєу ...-С.376.

<sup>28</sup>Характерно, что "одна из самых значительных культурно-ис-  
торических концепций французского средневековья: *translatio stu-*  
*dii* - перенесение наук античности из Афин и Рима в Париж" восхо-  
дит именно к этому стиху Горация /Голенищев-Кутузов И.Н. Гораций  
в эпоху Возрождения //Проблемы сравнительной филологии: Сб. ст.  
к 70-летию В.М.Жирмунского.-М.Л.,1964.-С.305/.

<sup>29</sup>Кононович-Горбацький Й. Оратор Могилянський, Марка Тулія  
Ціцерона "Поділами /ораторськими/" досконалими виплеканий //Фі-  
лософська думка.-1972.-№3.-С.89-90.

<sup>30</sup>См.: Лапто-Данилевский А.С. История русской общественной  
мысли и культуры XVII - XVIII вв.-М.,1990.-С.210-228.

<sup>31</sup>См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.  
Латинская патристика.-М.,1979.-С.48.- Данный эйдос был известен  
и до Филона. См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и  
обзор литературной деятельности.-Киев,1911.-С.526.

<sup>32</sup>Сочинения св. Иустина философа и мученика.-М.,1892.-С.76-  
77.

<sup>33</sup>См.: Майоров Г.Г. Формир. зание средневековой философии.

Латинская патристика.-С.60; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья /конец V - середина VII века/.- М.,1989.-С.149; др.

<sup>34</sup>Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского.-Ярославль,1892.-С.70-71.

<sup>35</sup>Там же.-С.77-83.

<sup>36</sup>См.: Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073, 1076 годов.-Киев,1990.-С.18.

<sup>37</sup>См.: Історія філософії на Україні: У 3-х т.-Київ,1987.-Т.І.-С.61.

<sup>38</sup>Истрин В.М. Книги пременныя Георгія мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе.-Пг.,1920.-Т.І.-С.70.

<sup>39</sup>См.: Клибанов А.И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности //ТОДРЛ.-1957.-Т.XIII.-С.177; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV - первой пол. XVI вв.-М.,1960.-С.224.

<sup>40</sup>См.: Костомаров Н.И. Южная Русь в конце XVI века //Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография.-Изд.2-е.-Киев,1990.-С.131; Казакова Н.А. "Пророчества эллинских мудрецов" в их изображении в русской живописи XVI - XVII вв. //ТОДРЛ.-1961.-Т.XVII.-С.364-365.

<sup>41</sup>Сковорода Г. Бесѣда 2-я, нареченная *Observatorium Speculæ* /еврейски - Сіон/ //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.І.-С.305.

<sup>42</sup>Конисский Г. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст.-С.446-447.

<sup>43</sup>См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим.-Paris,1951; Seidel H.

Аристотелес und der Ausgang der antiken Philosophie: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.- Berlin, 1984.- S. 192; др.

<sup>44</sup>Иероним. Наставление девственников //Идеи эстетического воспитания: В 2-х т.-М., 1973.-Т. I.-С.271-272.

<sup>45</sup>См.: Горфункель А.Х. Исследование "общих мест" при сломе ценностных ориентаций культуры //Исследования по древней и новой литературе.-Л., 1987.-С.244.

<sup>46</sup>Иероним. Наставление девственников.-С.272.

<sup>47</sup>См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-С.58-59, 80-100, 147-163.

<sup>48</sup>Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIV вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.207.

<sup>49</sup>Цамблак Г. Слово похвалное, иже у Флорентин и у Костентин собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом //Никольский Н. Материалы для истории древне-русской духовной письменности // ЮРЯС ИАН.-1903.-Т. VIII.-Кн.2.-С.74.

<sup>50</sup>Списание против люторов //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.51-53.

<sup>51</sup>Пересторога //Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борещького на Волині і у Львові.-Львів, 1964.-С.50.

<sup>52</sup>Могила П. Крест Христа Спасителя //Архив Юго-Западной России.-Ч. I.-Т. VIII.-Вып. I.-С.349.

<sup>53</sup>Смотрицкий М. Ὁμῶνος //Українська література XVII ст.-Київ, 1987.-С.72-73.

<sup>54</sup>Εὐχαριστήριον //Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI - XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.297.

<sup>55</sup>Прокопович Ф. О поэтическом искусстве.-С.390.

- <sup>56</sup>Лворский С. Камень вѣры.-Киев, 1730.- /предисловие, б.п./.
- <sup>57</sup>Козачинский М. философія Аристотелева.-Львов, 1745.-С.3.
- <sup>58</sup>Димитрий Ростовский. Алфавит духовный //Сочинения св. Ди-  
мирия митрополита Ростовского.-Киев, 1824.-Ч.І.-С.208.
- <sup>59</sup>Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвер-  
тинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св.  
ап. Павла" //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на  
Україні в XVI - XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських ста-  
родруків.-С.76.
- <sup>60</sup>Гизель И. Мир с Богом челоуѣку.-Киев, 1669.-Л.5 /предисло-  
вие, б.п./.
- <sup>61</sup>Іван Вишенський. Книжка //Українська література XIV -  
XVI ст.-С.314-315.
- <sup>62</sup>См.: Сумцов Н.Ф. Іоанн Вишенский /южно-русский полемист  
начала XVII ст./ //Киевская старина.-1885.-Апр.-С.667,672; Мирон  
/Іранко И.Я./ Іоанн Вишенский /Новые данные для оценки его лите-  
ратурной и общественной деятельности/ //Киевская старина.-1889.-  
Т.XXV.-Апр.-С.141; Флоровский Г. Пути русского богословия.-Изд.  
3-е.-Рязь, 1983.-С.141-143; Грабович Г. Авторство і авторитет у  
Івана Вишенського: діалектика відсутності //Слово і час.-1990.-  
№6.-С.52; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і  
реформаційні ідеї на Україні /XVI - початок XVII ст./.-Київ, 1991.  
-С.202-234.
- <sup>63</sup>См.: Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена быв-  
шаго обителя Святой Скитской... //Акты, относящиеся к истории юж-  
нозападной Руси.-Львов, 1868.-С.56-96.
- <sup>64</sup>См.: Ротар И. Епифаний Славинеукий, литературный деятель  
XVII в. //Киевская старина.-1900.-Т.І, XXI.-Окт.-С.31.
- <sup>65</sup>См.: Копинский И. Алфавит духовный.-Изд.2-е.-Киев, 1713.
- <sup>66</sup>Українська поезія. Кінець XVI - початок XVII ст.-Київ,

1978.-С.131.

<sup>67</sup>См.: Зубов В.П. Аристотель.-М.,1963.-С.335-336.

<sup>68</sup>Речь идет не о т.н. "барочном неосинкретизме" как моменте специфического соединения различных искусств, а о феномене особого синтеза разных культурных традиций. В последнем значении термин употребляется при интерпретации литературы Возрождения и барокко: см., напр.: Pełc J. Jan Kochanowski poeta Renesansu.-Warszawa,1988.-С. 103.

<sup>69</sup>Радивилловский А. Огородок Маріи Богородици.-Київ,1676.-С.333.

<sup>70</sup>Максимович И. Алфавит собранны, рифмами сложенны.-Чернигов,1705.-Л.9/об/.

<sup>71</sup>См., напр.: Різдвяна драма //Резанов В.І. Драма українська. Старовинний театр український. Шкільні драми різдвяного циклу.-Київ,1927.-С.185-198.

<sup>72</sup>Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанському добронравію //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Т.І.-С.149.

<sup>73</sup>Об эстетическом уровне сквородиновской "зеркальной" иконы см.: Ушкалов Л.В. Сэнс "дзеркальної діалектики" самопізнання Г.Сковороди //Філософська і соціологічна думка.-1992.-№5.-С. 128-137.

<sup>74</sup>Сковорода Г. Книжечка о чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.2.-С.55.

<sup>75</sup>Пелагий. Послание к Деметриаде //Эразм Роттердамский. Философские произведения.-М.,1986.-С.598.

<sup>76</sup>См., напр.: Рукопись Мелетия Смотрицького з 1609 р. //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в.-С.273.



<sup>77</sup>Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на І4 посланій св. ап. Павла".-С.74-75.

<sup>78</sup>См.: Завитневич В.З. "Палинодия" Захарии Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв.-Варшава, 1883.-С.47-48.

<sup>79</sup>Якобсон Р. Основа сравнительного славянского литературоведения //Якобсон Р. Работы по поэтике.-М., 1987.-С.58.- См. также: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России //Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л., 1966.-С.19; др.

<sup>80</sup>Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской //Древнерусское искусство.-М., 1972.-С.26.- См. также: Аверинцев С.С. Славянское слово и традиция эллинизма //Вопросы литературы.-1976.-№II.-С.152-162.

<sup>81</sup>Житецкий П.Г. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. //Житецкий П.Г. Вибрані праці: Філологія.-Київ, 1987.-С.39.

<sup>82</sup>Skarza P. O jedności Kościoła Bożego pod jednym pastyrzem ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-СПб., 1882.-Кн.2.-С.485.- См.: Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. //Киевская старина.-1866.-Т.ХУ.-Май.-С.50-51; Житецкий И.П. Литературная деятельность Иоанна Вишенского //Киевская старина.-1890.-Т. XXIX.-Июнь.-С.520; Єфремов С. Історія українського письменства.-Вид.4-в.-Мюнхен, 1989.-Т.І.-С.74-75; др.

<sup>83</sup>См.: Толстой Н.И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности //Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков.-М., 1988.-С.140-

153; Мечковская Н.Б., Супрун А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян //История лингвистических учений. Позднее средневековье.-СПб.,1991.-С.125.

<sup>84</sup>См.: Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира //Вопросы литературы.-1990.-№2.-С.194; Федотов Г. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.-М.,1990.-С.111-114; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии //Шпет Г.Г. Сочинения.-М.,1989.-С.28-29.

<sup>85</sup>См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - XVII вв. Эпохи и стили.-С.23-25.

<sup>86</sup>Тойнби А.Дж. Постигение истории.-М.,1991.-С.323.

<sup>87</sup>См.: Барвінський Б. Гомер в Галицькій літописі //ЗНТШ.-1913.-Т.СХVII-СХVIII.-С.55-63; Егунов А.Н. Гомер в русских переводах XVIII - XIX вв.-М.Л.,1964.-С.12-14.- Об античных традициях в литературе Киевской Руси см.: Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIV вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.205-210; №17-18.-С.243-247; Радциг С.И. Античное влияние в древнерусской культуре //Вопросы классической филологии.-М.,1971.-Вып. III-IV.-С.3-65; Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения //Русская и грузинская средневековые литературы.-Л.,1979.-С.30-39; Рогович М.Д. Київська Русь і антична культура //Філософська думка.-1980.-№1.-С.94-108; Отечественная философская мысль XI - XVII вв. и греческая культура.-Киев,1991; др.

К ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНЕВТИКЕ ДРЕВНЕРУССКОГО СЛОВА МИРЬ

В словарях современного русского литературного языка мы находим два омонима: мир<sub>1</sub>, значениями которого являются 1) 'совокупность всех форм материи в земном и космическом пространстве; Вселенная; 2) 'отдельная часть Вселенной; планета'; 3) 'земной шар, Земля со всем существующим на ней'; 4) 'человеческое общество, объединенное определенным общественным строем, культурными и социально-историческими признаками'; 5) 'какая-л. сфера жизни или область явлений в природе'; 6) 'какая-л. сфера, область деятельности людей'; 7) 'сельская община, а также члены этой общины'; 8) 'земная жизнь в противоположность неземной, потусторонней (согласно религиозным, идеалистическим представлениям)'. Последнее значение дано с пометой устарелое. В историческом плане первым, очевидно, было значение 'сельская община'; путем переноса объем этого понятия постепенно расширялся: община — часть народа — народ — все люди — земной шар — вселенная. Омонимом этого слова является мир<sub>2</sub> со значениями: 1) 'согласие, отсутствие разногласий, вражды или ссоры'; 2) 'отсутствие войны, вооруженных действий между государствами'; 3) 'соглашение между воюющими сторонами об окончательном прекращении военных действий; мирный договор'; 4) 'покой спокойствие' (МАС.П., 274-275). В старой дореволюционной орфографии эти омонимы различались графически: мир<sub>1</sub> — миръ, мир<sub>2</sub> — миръ; эта орфографическая норма установилась в XVII в.

Этимологически оба основных значения — и 'община' и 'согласие' — восходят к одному корню: и.-е. \**mei* — 'связывать' (ЭССЯ. I.9, 57). Образование омонимов на основе двух сильно разошедшихся значений одного слова — процесс исторически длительный; в отношении же слов мир<sub>1</sub> и мир<sub>2</sub> и сейчас, несмотря на сложившуюся лексикографическую практику, едва ли можно уверенно говорить о полном разрыве семантических связей между ними, поскольку понятно, что жизнь

в общине требует согласия. Тем более затруднительно утверждать, что эти омонимы существовали уже в языке XI-XIV веков. Напротив, более правдоподобным выглядит предположение, что в это время существовало одно слово миръ с двумя достаточно дифференцированными, хотя и предполагающими друг друга значениями, вследствие чего древнерусскому образу мышления было свойственно синкретичное понимание мира, в котором согласие выступает принципом связи отдельных частей: мир - это то, что связано согласием, а также и само согласие. Многие поговорки и пословицы отражают этот синкретизм: например, если говорится мир зинет - камень треснет, то ясно, что мир, община, человечество должны зинуть/зевнуть/ одновременно, согласно, чтобы треснул камень. Из этого-то первоначального синкретизма и началось постепенное развитие омонимов, не закончившееся вполне, по нашему мнению, и в наше время.

На семантическую судьбу слова мир в древнерусском литературном языке весьма существенно повлияло его употребление в переводной христианской литературе, прежде всего - Евангелии и Апостоле. Те семантические коннотации, которые это слово приобрело в этих переводных текстах, оказали обратное влияние на русское языковое сознание, на русскую православную и философскую мысль.

Перед тем как непосредственно обратиться к этой теме, еще раз зафиксируем внимание на исходном семантическом состоянии: слово миръ предстает перед нами как носитель двух основных значений, положительно связанных между собой: мир - это некая совокупность, связанная согласием.

В славянском переводе Нового Завета слово миръ использовалось для перевода двух греческих слов -  $\eta\epsilon\iota\eta\epsilon\nu\eta$  и  $\acute{o}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ . Нужно заметить, что в рукописях XI-XIV вв. единственным написанием слова было миръ /но не мѣръ/; кроме того, следует отметить, что в некоторых ранних древнерусских текстах /XIII сл. Гр. Логосл., Изб. 73, Изб. 76/ слово кѡсмосъ переводилось и иначе, в том числе и в цитатах

из Нового Завета. Так, в XIII сл.Гр.Госл. по списку XI в. слово κόσμος 4 раза переведено словом оутварь, 1 раз - словом творение, 7 раз - словом тварь, 1 раз - сочетанием всь мирь, но 12 раз - словом мир.<sup>1</sup> Эти колебания показывают, что переводчикам, по-видимому, казались не вполне нормальным переводить одним словом мир два разных слова - ἐἰρήνη и κόσμος. Это косвенным образом доказывает то, что в языковом сознании XI-XII вв. было лишь одно слово мир с двумя ясно различимыми значениями. Однако в то время как прочие варианты перевода греч. κόσμος /оутварь, тварь, творение/ оказались искусственными семантическими кальками, не прижившимися в языке, слово мир, расширив объем обозначаемого понятия /мир 'община' → мир 'вселенная'/, стало вполне естественным для русского уха эквивалентом этого греческого слова.

Таким образом, те смыслы, или семемы, которые в греческом языке выражались разными лексемами, в славянском переводе Нового Завета были выражены одной лексемой. Что же это были за смыслы и к каким результатам повело их выражение в одном слове?

Сначала рассмотрим случаи, когда мир является эквивалентом греч. ἡ ἐἰρήνη.<sup>2</sup>

Весьма часто слово мир точно соответствует ἐἰρήνη в значении 'тишина, спокойствие, покой, согласие'. Таково употребление слова мир в приветствиях и пожеланиях: мир вамъ/Лк.24,36; Ио.20,19 - OE/, мир дому сему/Лк.10,12 - OE/, благодать вамъ и мир /Рим.1,7 - Толк.Ап.1220/, а также и в таких местах: слава въ вышнихъ бггоу и на земли мир въ челоуѣцѣхъ бггволеніе/Лк.2,14 - OE/, нинѣ отпуѣщаеши раба твоего владѣко ... съ миромъ/Лк.2,39 - OE/, мыните ли како мир придохъ дати на землю/Лк.12,51/.

<sup>1</sup> См.: Гудилович А.Б. Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Гогослова. СПб., 1971.

<sup>2</sup> Это греческое слово образовано от корня \*ueh-'говорить' и родственно с φῆτρα. φράτρα 'соглашение' (Boisacq, 228).

слава же и чѣсть и миръ всякому творящему бѣгоу/Рим.3,10 - Толк. Ап.1230/, мудрость дѣхънаѣа /суть/ животь и миръ/Рим.8,6 - Толк. Ап.1230/; см. также: Рим.14,17; 15,13; 1Кор.14,33; 16,11; 2Кор.13,11; Гал.5,22; 6,16; 2ес.5,3; 2Тим.3,22; 1Пет.3,11; 2Петр.3,14.

Однако нередко слово миръ употребляется в нерасчленном единстве значений, так что без обращения к греческому оригиналу невозможно определить, о каком мире идет речь. Но такой путь истолкования мы считаем слишком легким и даже соблазнительным, поскольку он не позволяет даже поставить вопрос о тех переменах, которые происходили в языковом сознании под влиянием переводной литературы, а реконструкция языкового сознания, собственно, и является главной целью лингвистической герменевтики.

В Послании Ефеслянам ап.Павел пишет: тѣ бо ѣсть Хѣъ миръ нашъ /Толк.Ап.1230/ - Αὐτός ὁὐάρ ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν /Еф.3,14/. Артикль ἡ указывает не на то, что частное /αὐτός/ подводится под общее, а на то, что между подлежащим и сказуемым устанавливаются отношения тождества: Христос есть Мир, и Мир есть Христос. Всякий иной мир есть частное проявление Мира, а Христос есть Самый Мир, Самое Согласие<sup>1</sup>. На почве славянского языка этот оттенок мысли, к сожалению утрачивается<sup>2</sup>, но из-за синкретичности значений перед истолкователем встает вопрос о том, о каком мире идет речь. Христос есть Мир-Согласие? Или Христос есть Мир-Вселенная? Учтем то, что Христос - воплотившееся Слово, то самое Слово, которым Бог творил мир, потому значата Слово воплотилось в творении /"Бѣа тѣтъ быша, и безъ него ничто же бысть, еже бысть" - Ио.1,3/, а затем, во Христе воплотилось воочеловечением /"И слово плоть бысть" - Ио.1,14/.

<sup>1</sup>Юр.: Иоренский Н.А. У водоразделов мысли // Соч.в 3-х тт. Т.2 М., 1990. С.300-301.

<sup>2</sup>Следовало бы в современных изданиях Нового Завета, как славянских, так и русских, в этом случае слово миръ писать с прописной буквы /Тѣъ есть Миръ/, а также и другие слова, которые являются собственными именами Христа; на что в греческом тексте указывает артикль.

Вот не соблазняться легким путем обращения при истолковании к греческому оригиналу, а попытаться интерпретировать это место, обращаясь к категории древнерусского языкового сознания, то придется, видимо, признать, что Христос есть тот и другой мир сразу: Он есть Мир, связанный Согласием, и Он есть Согласие, связывающее Мир.

В Послании к Римлянам ап. Павел пишет:  $\delta\tilde{\epsilon}$  же мира да съкроу-  
тит сotonу подь ноги ваша въскор<sup>б</sup>/16, 20 - Толк. Ап. 1220/ -  $\delta\tilde{\epsilon}$   $\theta\epsilon\acute{o}s$   $\tau\eta\varsigma$   $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta\varsigma$   $\sigma\upsilon\nu\tau\rho\acute{\iota}\psi\epsilon\iota$   $\tau\acute{o}\nu$   $\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\nu$  ... Несколько раньше, в ст. 17 апостол увещевает остерегаться "творящих распри и раздоры", поэтому в ст. 20 Бог назван Богом согласия, который противится Сатане и его слугам, производящим разделения. Однако на почве древнерусского языкового сознания "Бог мира" должен был восприниматься не только как Бог согласия, но и как Бог вселенной, земли, всех людей.

В Послании ап. Иакова читаем: плодъ же правды въ мирѣ сѣется  
творящимъ мирѣ/3, 18/ - Чуд. НБ / -  $\kappa\alpha\rho\pi\acute{o}s$   $\delta\tilde{\epsilon}$   $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$   $\epsilon\nu$   $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$   $\sigma\pi\epsilon\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$   $\tau\acute{o}\tilde{\iota}\varsigma$   $\kappa\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\acute{o}\nu$   $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$ . В греческом тексте  $\epsilon\nu$   $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$  обстоятельство образа действия: плод правды сеется в согласии; дательный падеж причастия  $\tau\acute{o}\tilde{\iota}\varsigma$   $\kappa\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\acute{o}\nu$  имеет инструментальное значение: сеется творящими мир, теми, кто созидает мир; это значит, что правда есть только в согласии, согласие же не дается само собою, а созидается. В древнерусском же тексте "въ мирѣ" - это обстоятельство места: плод правды сеется на земле, среди людей; причастие "творящимъ" вследствие омонимичности форм можно истолковывать и как форму дат.п. мн.ч., и как форму твор.п. ед.ч., но поскольку действие  $\sigma\pi\epsilon\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$  предполагает субъекта,  $\sigma\pi\epsilon\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$ , то более естественным в причастии видеть форму твор.п.; древнерусская фраза может быть понята таким образом: правда в обществе, среди людей сеется тем, кто созидает согласие. Это интересный пример также не контаминации значений, а актуализации такой семемы, которая

совершенно не предполагалась греческим оригиналом. Другими местами, в которых мы сталкиваемся с синкретичным употреблением слова мирь, являются: Мк.5,34; Лк.1,46; Рим.10,15; 14,18; 1 Кор.7,16; Ефес.3,15; Флп.4,9; 1 Тес.5,23; 2 Тес.3,16; Кол.3,15; Евр.12,20.

Теперь рассмотрим те места, где словом миръ передано слово κοσμος. В одних случаях миръ однозначно соответствовал греч. κοσμος, в других же на основное значение, если только оно поддается выявлению, накладывалось дополнительное; наиболее же важны и интересны такие случаи употребления слова миръ, которые не только не предполагают дополнительных коннотаций, связанных с согласием, тишиной, покоем, но и прямо отрицают их.

Затем с этим миром соответствует слову κόσμος в значении 'земля', 'Erde' / Bauer. S. 883/, 'материальный мир': также сотвори и҃сѣ также еще по Единому писана бѣхъ и҃и сачюму мнѣ~~х~~ миру въ чѣстити пишомѣхъ книгѣ / Ио. 1, 3 - ОЕ /; тогдашнѣи мирь водою по-топлен погиге / 2 Пет. 3, 6 - Чуд. 183 /; ничто же бо внесохомъ въ миръ / 1 Тим. 2, 7 - Чуд. 184 /; егда сѣхоу млади подѣ стоухи ками бѣхоу:



всемоу миру порабоужени/Ал.4,5 - Толк.Ап.ІЗЗО/; блудете еда ког  
 вас крадоводаи филозофиѣ и тщею лестю по преданю члвчюу по  
 стѣхѣамъ мира а не по хѡу/Кол.2,8 - Чуд.НЗ/; омиросте со хѣмъ ѿ  
 стихии мирскихъ/Кол.2,20 - Чуд.НЗ/. Словосочетание стихии мира  
 /στοιχεῖα τοῦ κόσμου/ означает "материю и отдельные материаль-  
 ные вещи, из которых состоит мир, и самый мир, поскольку он состо-  
 ит из таких вещей". Ап. хочет, очевидно, сказать, что Моисеев зако-  
 приязывает религию и т.п. по крайней мере все ее проявления в жизни  
 к материи и материальным вещам, из которых состоит мир. Не только  
 порядок праздников установлен течением луны, не только праздни-  
 вание субботы от вечера до вечера зависит от положения солнца: все  
 заповеди о пище и о чистоте, жертвенные законы и другие предписа-  
 ния о богослужении относятся к материальным предметам, к опреде-  
 леным местностям, времени, телесным состояниям и т.под. Все это были  
постановления относительно плоти/Евр.9,10/"<sup>1</sup>. Во всех этих случа-  
 ях дополнительных коннотаций, связанных со значением 'согласие',  
 по-видимому, нет. Во фразе же ты ꙗси хѡъ сѣнь бжии градыи въ  
 мирь/Ио.ІІ,17 - ОЕ/ слово миръ совмещает в себе два значения:  
 'земля' и 'род человеческий'/Дьяченко.С.308/, 'Welt als Menschen-  
 welt, Menschheit' /Bauer .S.883/; ср. также: азъ на се родихъ  
 сѧ и на се придохъ въ миръ да послушествоую<sup>†</sup>и<sup>†</sup> о истинѣ/Ио.І8,  
 37 - ОЕ/. В этом значении слово миръ очень часто употребляется в  
 Евангелии и Апостоле, ибо, обладая значением 'община', оно легко  
 приспособилось к выражению значения греч. κόσμος 'человечество':  
 бѣи истинныѣ ꙗсть пославы мѧ и азъ ꙗже слышахъ отъ нѣго си глѧ  
 въ мирѣ/Ио.8,36 - ОЕ/; миръ вѣра иметь ꙗко ты мѧ посла/Ио.І7,21 -  
 ОЕ/; отвѣща<sup>†</sup>и<sup>†</sup>а<sup>†</sup> юмоу и съ азъ не обиноу<sup>†</sup>мѧ<sup>†</sup> глѧхъ въсемоу миру/Ио.  
 І8,20 - ОЕ/; вѣра ваша повѣдаетьсѧ въ всемъ мирѣ/Рим.І,8 - Толк.  
 Ап.ІЗЗО/; прегрѣшениѣ ихъ бѣтвствѣи<sup>†</sup>е<sup>†</sup> всемоу миру/Рим.ІІ,І2 -

<sup>1</sup>Толковая Библия в II тт. Т.ІО. СПб.,1912. С.216.



с греческим, поскольку, как уже хорошо известно, "значения многозначного слова не выступают независимо одно от другого. Зеря их действия могут перекрещиваться, но они в принципе не могут противоречить друг другу"<sup>1</sup>, поскольку "значения многозначного слова объединяются в семантическое единство благодаря определенным отношениям, которые существуют между ними на основе общих семантических ассоциаций/метафора, метонимия, функциональная общность/"<sup>2</sup>. Рассмотренный материал не только подтверждает эти слова Д.Н.Шмелева, но и дает повод сделать одно возражение. На наш взгляд, объединение значений в пределах одного слова обеспечивается не метафорическими ассоциациями, как полагает Д.Н.Шмелев<sup>3</sup>, поскольку метафора сама по себе - это всего лишь формально-семантический механизм, это возможность, потенция, заложенная в языке; "запускает" же в действие этот механизм, актуализирует потенцию языковое мышление. Поэтому значения объединяются в семантическое единство не на основе формального принципа переноса, а на основе общего способа понимания, интерпретации действительности. Разные значения слова мир объединяются в одном слове потому, что они одинаковым образом понимают разные явления действительности: и род человеческий, и согласие между его членами, и вселенная - все это интерпретируется в виде некоей связанности. Поэтому эти значения диффундируют друг в друга, чем и обуславливают своеобразие древнерусского восприятия новозаветных текстов, причем такого восприятия, которое нередко более глубоко и верно выражает мысль авторов Нового Завета, чем греческий оригинал.

Выше мы говорили о том, что в рассмотренных контекстах укрепляется положительная связь между двумя основными значениями слова

---

<sup>1</sup>Шмелев Д.Н. Проблемы семантического анализа лексики. М., 1973. С.93

<sup>2</sup>Там же. С.86-87

<sup>3</sup>См. там же. С.91

миръ; однако эта связь утрачивается тогда, когда это слово, заимствованное за греч. *κόσμος*, приобретает значение 'состояние земного жития' /Дьяченко.С.308/, 'Welt als Stätte ird. Freuden, Güter, Sorgen, Leiden' /Bauer.S.333/, 'Земля как противоположность Небу', 'этот мир': приде ꙗмоу година да прѣидеть отъ мира сего къ оцѣу/Мо.І, І - ОЕ/; изидохъ отъ оца и придохъ въ миръ пакы оставѣхъ миръ и идѣ къ оцѣу/Мо.І6, 38 - ОЕ/; прѣство моѣ нѣсть отъ мира сего /Мо.І9, 36 - ОЕ/; всего бо сего страны мира ищюуть/К.І2, 30 - Мст.ев./; вы отъ сего мира есте а азъ отъ сего мира нѣсмь/Мо.І, 11 - Мст.ев./; не обоуми ли бѣ премудростию мира сего/Мор.І, 30 - Толк. Ап.І320; не обоумоди - Чуп.143/; на сѣхъ азъ въ сѣ миръ придохъ /Мо.І, 12 - ОЕ/; ненавижди дѣла своѣѣ въ мирѣ семъ въ тѣвотѣ вѣчнѣмъ съхранити ѣхъ /Мо.І2, 35 - ОЕ/. В двухъ последнихъ случаяхъ слово миръ приобретает отрицательный оттенок, так как суда требуютъ греховный миръ и ненавиждеть необходимо дѣла, охваченную греховными страстями этого греховного мира; такое употребленіе слова миръ/равно как и *κόσμος* / нужно считать переходомъ къ следующему, специфически новозаветному значенію слова миръ. В текстахъ Нового Завета слово *κόσμος* приобрѣло значеніе 'миръ и то, что въ немъ находится какъ враждебный Богу, испорченный грехомъ, полностью противополжный Царству Божию/ *göttl. Artgenanz* / и потому находящійся погнѣшимъ, пришедшимъ въ упадокъ' /Bauer.S.333/; будучи основнымъ эквивалентомъ греч. *κόσμος*, слово миръ также приобрѣло подобное значеніе: 'все то, что духовному царству Христову сопротивляется; то, что отводитъ насъ отъ закона Божіа' /Дьяченко.С.308/. Интересно отметить, что слово *κόσμος* въ этомъ значеніи наиболее часто употребляли апостолы Иованнъ и Павелъ: се агньць бѣхъ възмѣхъи грѣхъи всего мира/Мо.І, 11 - ОЕ/; не чокеть миръ ненавиждѣти васъ мене же ненавиждѣти ꙗко азъ свѣдѣтельствуютъ о немъ ꙗко дѣла его зла сѣхъ/Мо.І, 7 - ОЕ/; нѣмѣ сѣхъ есть мироу семоу нѣмѣ стѣназь мира

сего изгнаны и деть вѣнъ/Ио.12,31 - OE/; грядеть бо сего мира князь и тѣ мнѣ не имать ничесо же/Ио.14,30 - OE/; дѣхъ истинныи бего же миръ не можетъ приѣти ꙗко не видѣть/Ио.14,17 - OE/; аще отъ мира бисте били миръ оубо своѣе тобить бы. ꙗко же отъ мира нѣсте нѣ азъ избрахъ вы отъ мира сего ради ненавидѣть васъ/Ио.15,18 - OE/; и пришѣдъ оны обличить мира о грѣсѣхъ и о правдѣхъ и о сѣдѣхъ. о грѣсѣхъ оубо ꙗко же не вѣроуѣтъ въ ма' /Ио.16,8 - OE/; въсплачотеса и възрыдаѣте вы а миръ възрадоуѣтеса /Ио.16,20 - OE/; азъ дахъ имъ слово твоѣе и миръ възненавидѣ ꙗ /Ио.17,14 - OE/; и тѣ оцѣненѣ есть о нашихъ грѣсѣхъ не о нашихъ же токмо но и о всего мира/Ио.2,2 - Чуд.НЗ/; не любите мира ни ꙗже в мирѣ. аще же кто любитъ мира нѣсѣ любви оѣа в немъ/Ио.2,15 - Чуд.НЗ/; зане все ꙗже въ мироу желанѣе плоти и желанѣе очю и гордость ꙗти ꙗ /Ио.2,16 - Чуд.НЗ/; вѣмы ꙗко ѿ ба есмь а миръ весъ в лоукавствѣ лежитъ/Ио.5,19 - Чуд.НЗ/; ꙗединѣмъ члвкъмъ грѣхъ въ весь миръ вѣни-; де/Рим.5,12 - Толк.Ап.1220/; мы же не дѣхъ сего мира приѣхомъ нѣ дѣхъ иже ѿ ба/Ікор.2,12 - Толк.Ап.1220/; не примѣшатеса къ любодѣицею. не тѣкмо любодѣицею мира сего. или хыщникомъ или идоло-служителемъ. понеже члвкъни бесте мира сего изити/Ікор.7,31 - Толк.Ап.1220/; мнѣ же не боуди хвалитеса развѣ о крѣстѣ гѣа нашегъ ѿ хѣ им же мнѣ миръ распѣтѣа и азъ мирови/Гал.6,14 - Чуд.НЗ/.

Употребление апостолами слова *κόσμος* в значении 'падный мир; мир, лежащий во зле' было необычным для греческого языка и потому вызвало комментарии. "Чтобы ты не разумел под миром совокупность неба и земли, - писал бл. Иоанн Филокорт, - Апостол объясняет, что такое мир и находящееся в мире. И, во-первых, под миром разумеет порочных людей, которые не имеют в себе любви Отчей. Во-вторых, под находящимся в мире разумеет то, что совершается по похоти плотской, что, действуя через чувства, возбуждает похоть... вообще все, враждебное Богу"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ит. по: Толковая Библия. 3 II тт. Т.10. Спб.,1912. С.321.

Когда слово мир употребляется в значении 'палкий мир', то этим совершенно порывается всякая связь такого мира с миром-согла-  
сием, так как мир, лежащий во зле - это мир, подверженный распрям  
и раздорам, порожденным похотью. В греческом языке ареной этих  
семантических изменений были два разных слова, из которых одно  
/ῥῆσις/ приобретает все бо льшую положительную окраску, а дру-  
гов /ὁ κόσμος/ - отрицательную. То, что не связано в языке, то  
не связано и в жизни, и ради первого - мира-тишины, согласия и  
любви часто оставалось второе - мир, во зле лежащий; в писаниях  
основателей пустынножительства /Антония Великого, Иаковия Египет-  
ского и др./ нередко выражается мысль о необходимости презрения  
к миру, космосу, ради сбережения согласия с Богом, душевной тиши-  
ны и покоя.

Для русского языкового сознания такой ход мысли был затрудни-  
телен, ибо две противоположные смысловые тенденции совершались в  
пределах одного слова и противоречие между миром, связанным согла-  
сием, и миром, пораженным грехом и следствием его - рознью, долж-  
но было переживаться очень остро. Если логос вообще есть "принцип  
и метод, закон объединения и осмысления"<sup>1</sup>, то слово мир вынуждено  
было к объединению противоположного, к одинаковому осмыслению и  
того, что связано согласием, и того, что связано ненавистью. По-  
скольку славянский Апостол предписывал одновременно любить мирь  
/Рим. 14, 19/ и не любить мирь/Мо. 2, 15/, то выходом из этого про-  
тиворечия не мог быть уход из мира ради мира/хотя это и разные  
значения, они диффундировали, пропикали друг в друга/. Выход из  
этого противоречия русская православная мысль нашла в идее преоб-  
ражения мира: "Всеобщее исцеление во всеобщем преображении, - в  
разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших худож-  
ников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рацио-  
нализированном виде, - у Толстого, а из мыслителей - у славянофи-  
лов, у Федорова, у Соловьева и у многих продолжателей последнего".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Посев А.Ф. Философии имени. М., 1990. С.122.

<sup>2</sup>Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преобразование ума//ВВ.1980, №12

Изначальником этой традиции в русском православии надо, видимо, признать св. Иергия Радонежского - основателя "авры во имя св. Троицы", являющейся прообразом преображенного бытия в единстве и согласии, прообразом, призванным уничтожить "ненавистную рознь мира сего". Важно то, что праздник Преображения Господня в народе назван яблочным Спасом, что выражает связь преображения и спасения, необходимость всеобщего преображения для всеобщего же спасения.

Водить в дальнейшем обсуждение этой идеи мы, конечно, не можем; нашей целью было указать на языковой источник /конечно, не единственный/ и самой идеи, и той силы и остроты, с какой она перетиналась русской мыслью как в Древней, так и в новой Руси.

#### Использованные источники и словари

МБ - Остромирово Евангелие. Факсимильное издание.

Толк. Ап. 1330 - Толковный Апостол 1330г. ГИМ, Син. №7/15. Цит. по изд.: Воскресенский Г.А. Древне-славянский Апостол. Вып. I-5.

Сергиев Провал, 1903-1908.

Толст. - Толстовский Апостол XIV в. ГИМ, собр. Толстого, №5. Цит. по изд. Г.А. Воскресенского.

III сл. Гр. Ягосл. - III слов Григория Ягослова.

Цит. по изд.: Будитович А.С. III слов Григория Ягослова в древне-славянском переводе. СПб., 1975.

Чул. НЗ - Чуловский Новый Завет. Цит. по изд.: Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексия. М., 1900.

Дьяченко - Дьяченко Г.А. Древний церковно-славянский словарь. М., 1900.

СЛЗ - Словарь русского языка. в 4-х тт. Т. II. М., 1986.

ЭСЯ - Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под. ред. О.Н. Трубачева. Вып. IX. М., 1986.

Lauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. Berlin, 1958.

Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris, 1938.

ОБ ОДНОМ НЕЛЕКСИКОГРАФИРОВАННОМ ЗНАЧЕНИИ СЛОВА ИМА

В переводе Нового Завета на древнеславянский язык (списках русского извода) часто встречается употребление слова има в вин., твор. и местн. падежах: въ има, именемъ, о имени, например: не въ твоѣ ли има прорчѣствовахомъ -  $\text{оу тѣѣ ѡ ѡбѣмѣ}$  (Мф.7,22 - Мст.31aI), принять дѣтищѣ таковъ ѣдинъ въ има моѣ -  $\text{ѣпи тѣѣ ѡбѣмѣ}$   $\text{мѡу}$  (Мф.18,5 - Мст.46a3), ѡгословленъ градни въ има гнѣ (Мф.21,9 - ОЕ.Л.141), напоить вы чашѣ воды въ има ѣако хви ѣсте -  $\text{ѣв ѡбѣмѣ}$  (Мк.9,41 - ОЕ.Л.249), проповѣдатисѣ въ има ѣго показанію -  $\text{ѣпи тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Лк.24,47 - ОЕ.Л.45), азъ придохъ въ има оца моѣго -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Ин.5, 43 - ОЕ.Л.150б), колиждо просите въ има моѣ то сътвори -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Ин.14,14 - ОЕ.Л.460б), сблуди ѣа въ има твоѣ -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Ин.17,11 - ОЕ.Л.48), живота вѣчнааго имате въ има ѣго -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Ин.20,31 - ОЕ.Л.110б), именемъ твоимъ изгонѣша оубо -  $\text{тѣѣ ѡу ѡбѣмѣ}$  (Мк.9,38 - ОЕ.Л.2480б-249), будете ненавидими всѣми имене моѣго дѣла (Мф.10,22 - Мст.33 а6), оправдистесѣ именемъ гсда нашего -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (1Кор.6, 11 - Толк.Ап.), никѣто же бо ѣсть имѣ сътворити силѣ о моѣмъ имени и възможетъ въскорѣ злословесити ма -  $\text{ѣпи тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Мк.9,39 - ОЕ.Л.249), ѡ имени твоѣмъ изгонѣша оубо -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Лк.9,49 - Мст.80бI), и оубо повиноунѣтсѣ намъ ѡ имени твоѣмъ -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Лк.10,17 - ОЕ.Л.232), азъ же творю о имени оца моѣго -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Ин.10,25 - Печ.НЗ), подобаетъ емоу о имене моемъ пострадати -  $\text{ѡпер тѣѣ ѡбѣмѣтѡс}$  (Денн.9,16 - Печ.НЗ), въ Дамасцѣ держаше о имене ѡисовѣ -  $\text{ѣв тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Двян.9,27 - Печ.НЗ), оставление грѣховъ приати именемъ ѣго  $\text{дѣ тѣѣ ѡбѣмѣ}$  (Денн.10,43 - Печ.НЗ), оукорѣми бывае о имене хрстовѣ -  $\text{ѣв ѡбѣмѣ}$  (Ипет.4,14 - Печ.НЗ).

Всеми тремя формами - въ има, именемъ и о имени (имене) -



чаще всего переводится одна греческая форма  $\epsilon\nu\tau\alpha\zeta\ \delta\nu\sigma\mu\alpha\tau\iota$ , т.е. форма *dativus instrumenti*, поэтому во всех случаях има выступает как орудие, при помощи которого совершаются разнообразные действия: въ има(именьмъ, о имени) можно пророчествовать, общаться, крестить, напоить водой, проповедовать, верить, просить, изгонять бесов, творить, получать жизнь, отпущение грехов, принимать укоры и страдания. Возникает вопрос: вследствие чего има может быть орудием совершения столь обширного круга действий? В лингвистической плоскости этот вопрос звучит как вопрос о значении слова има во всех перечисленных случаях его употребления.

В "Материалах" И.И.Срезневского указаны такие значения слова има: 'помен', 'название', 'слово', 'имя существительное' (I, 1097-1098); в СлРЯ XI-XV вв.: 'имя(человека)', 'название(географическое, этническое, религиозное и др.)', 'громкое имя, слава', 'чин, звание', 'имя существительное' (6, 231-232). Очевидно, что ни одно из этих значений не применимо ко всем приведенным контекстам, так как ни имя человека(само по себе), ни название, ни слово, ни слава, ни чин и звание не могут быть силой, орудием, средством совершения перечисленных(пророчество, крещение, изгнание бесов и др.) и многих других действий, а если и могут служить таким средством, то, вероятно, в силу какого-то свойства, не раскрытого нашими словарями.

Решение этой герменевтической загадки начнем с поиска этимона слова има.

Согласно одной этимологической версии, има, праслав.\*ǫmen - "восходит через \*ǫmen - (с диссимиляцией) и и.-е.\*en-men, куда относятся также др.-прусск.emmens, emnes, алб.emën, emër, др.-ирл.ainmn, мн.ainmann" (ЭССЯ.8, 227). Реконструкция и.-е. праформы \*en-men "позволяет увидеть в ней образование от и.-е.

'en - 'в, внутри' /.../ Реконструируемая при этом семантика - 'имя' как 'возлагаемое', *теср* . 'влагаемое' - производит впечатление значительной древности" (ЭССЯ.8,228).

Согласно другой этимологической версии, имя происходит от "и.-е. \*ǵenъ - 'знать'" (ЭССЯ.8,228). Эту версию защищал О.П.Флоренский: "Имя - от зна. Тут - понятие познания, апперцепирования объекта путем отметы его, наложения знамения, знака"<sup>1</sup>; однако при объяснении фонетических изменений он допускал совершенно явные натяжки: "В русском языке от корня зна оставалось в слове имя только з, да и то в преобразованном виде, как придыхание й. Но и это-то, чуть слышное дыхание в начале слова, этот легчайший гортанный, даже не звук, а призвук, выдает нам, что имя и по структуре, и по корню - совершенно то же, что знамя, но только понятие знания, содержащееся в имени и в знамени, дифференцировалось, сохранив в имени наиболее абстрактный и деятельный оттенок своего смысла, а в знамени - наиболее конкретный и предметно законченный"<sup>2</sup>. В этом случае имя родственно греч. *γινωσκω*, лат. *cognosco* 'познавать'.

Рассуждая теоретически, в акте познания встречаются энергия познаваемого объекта и энергия познающего субъекта<sup>3</sup>. Первая этимологическая версия связывает имя с энергией познаваемого объекта: имя - это знание того, что есть в, внутри вещи, то есть знание ее сути, или сущности; в слове имя акцент ставится на энергии, исходящей из глубин вещи, на созерцании объективно данной энергии сущности. Вторая этимологическая версия связывает имя с энергией познающего субъекта: имя - это отметина, налагаемая субъектом для отличения этой вещи от всякой

<sup>1</sup>Флоренский П.А. У водоразделов мысли. // Соч. в 2-х тт. Т.2. М., 1990. С.308

<sup>2</sup>Там же. С.309

<sup>3</sup>См. там же. С.312

иной; такая отметина есть, конечно, уже и какое-то знание этой вещи, но такое отличие может быть сделано и по внешнему, отнюдь не существенному признаку вещи.

Между этимологией слова и его последующей судьбой есть несомненная, хотя и не предопределенная связь: если нам известен этимон, то это не значит, что нам уже известна и вся дальнейшая семантическая судьба корня; но если нам известна семантическая судьба корня, то она может дать ключ к этимону. Поэтому изучение семантической истории слова может пролить свет на его происхождение, а происхождение — на особенности семантической судьбы.

Во всех приведенных выражениях имеется в виду имя Господа Иисуса Христа: Его именем совершаются пророчества, крещение, даруется жизнь и прощение грехов, изгоняются бесы и т.д. Именем здесь, несомненно, обозначается энергия объективной сущности, которая не столько познается человеком, сколько открывается ему в своих смысловых энергиях, привлекается им для совершения каких-либо действий или же обязывает его к каким-либо поступкам. Имя Иисуса Христа — не отметина, сделанная по мало-значительному признаку, имя Иисуса Христа — это сам Иисус Христос в его собственной сущности, которая выступает для человека то как заповедь и завет, то как долг и обязанность, то как высшее знание и сила. И если именем Иисуса Христа (да и вообще именем какой-либо сущности) действительно исполняются просьбы, приказы, совершаются заклинания и мольбы, пророчества и добрые поступки, отпускаются грехи, даруется исцеление, то нужны ли еще какие-то доказательства того, что имя заключает в себе энергию сущности, причем огромной смысловой, духовной мощи? Таким образом, в рассмотренных новозаветных текстах имя имеет значение (семему) 'сущность как завет, заповедь, долг, сила'.

Наличие этой семемы у слова има делает более достоверной первую этимологическую версию его происхождения. Поэтому, вопреки мнению о.П.Флоренского, слова има и знама, знамение находятся не столько в синонимических, сколько в антонимических отношениях: если има – это знание сущности, объективно нам данное и нами воспринятое, это знание сущности по тем энергиям, которые извергаются из глубин сущности, а также и сама энергия, сила, движущая поступками людей, то знама, знамение, знакъ – это знание, наложенное на сущность для ее отличения, это знание, которое мы нашли сами и некоторым обрезом ознакомили, обозначили. В СлДРЯ XI-XIV вв. дана такая семематическая характеристика слова знамение: 'знак, указание', 'символ, образ', 'характерная черта, признак чего-л.', 'чудо', 'предсказание', 'вещественное доказательство', 'мера длины' (Ш, 395-397). В орудинном значении слово знамение употребляется только в сочетании кръстьноѣ знаменіѣ: знаменіѣмъ кръстнымъ ѡбси изгнавъ (Хроника Георгия Амартола – СлДРЯ.Ш, 395); крестным "знаменіѣмъ стѣны соупостать падають. симъ знаменіѣмъ ѡбси погыбають" (Иоанн Златоуст. Слово на преславное воскресение тридневное – Усп.сб.249а27-31). Но поскольку крест – это атрибут Иисуса Христа, то можно сказать, что эти действия опять-таки совершаются силою Его сущности.

Библейское понимание имени как сущности стало основой для учения "О Божественных именах", приписываемого Дионисию Ареополиту; в нем в частности утверждается, что "в Писании любые Божественные имена всегда не частично, но во всецелом значении славословят совершенное и всецелое Божество во всей Его полноте"<sup>1</sup>. Это учение об имени в Новое время развивали выдающиеся русские мыслители – о.П.Флоренский, о.С.Булгаков, А.Ф.

---

<sup>1</sup>Мистическое богословие. Киев, 1991. С.22

Лосев. П.А.Флоренский, например, (в противоречии со своей этимологией слова имя) писал об употреблении слова имя в орудийном значении: "Именем = на основании, силою. Именем NN — по распоряжению, по приказу NN, так что заявляющий : "Именем..." несет на себе, имеет при себе самую суть, *visio*, самый цвет волевого акта того, кто дал приказ, сосредоточенными в его имени, как эссенции всего существа. Подобно тому "во имя" или "въ имя" значит по имени, в честь, в память. Но как действие совершается ради носителя имени, но не ради названия отвлеченно от него, то под именем здесь разумеется либо непосредственно самый носитель его, в деятельности его силы, либо его эссенциальный элемент"<sup>1</sup>. А.Ф.Лосев в "Философии имени" также пишет об эссенциальности, существенности имени: "Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею"<sup>2</sup>. "Слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность"<sup>3</sup>. Затем он дает подробнейшее диалектическое развертывание понятия сущности как имени; начинает же свое исследование А.Ф.Лосев вдохновенным и страстным гимном имени, слову<sup>4</sup>.

Однако философские учения отражают и изучают то, что есть в языке; в русском же языке библейское значение слова имя 'сущность как завет, заповедь, долг, воля и сила' продолжает жить в таких, например, выражениях, как именем народа, именем закона, именем революции, именем родителей, во имя всего святого, от имени администрации и т.п. И надо сказать, что имя по-прежнему обязывает: все наше поведение будет существенно различаться в зависимости от того, действуем ли мы именем администрации или именем Иисуса Христа.

---

<sup>1</sup>Флоренский П.А. Указ.соч. С.315

<sup>2</sup>Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.,1993. С.734

<sup>3</sup>Там же. С.742

<sup>4</sup>См. там же. С.627

Так лингвистическая герменевтика слова им в древнеславянских переводах Нового Завета восполняет некоторые пробелы в существующих лексикографических описаниях этого слова.

#### Использованные словари и источники

СлДРЯ XI-XIУвв. - Словарь древнерусского языка(XI-XIУвв.) Т.Ш. М.,1990.

СлРЯ XI-XУПвв. - Словарь русского языка XI - XУПвв. Вып.6. М.,1979.

Срезневский - Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. М.,1989.

ЭССЯ - Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н.Трубачева. Вып.8.М.,1981

Мст. - Мстиславово евангелие ХПв. Цит. по изд.: Апракос Мстислава Великого. Под. ред. Л.П.Жуковской. М.,1983.

ОЕ - Остромирово евангелие 1056-1057гг. Цит. по изд.: Остромирово евангелие 1056-57г. Изд. А.Востоковым. СПб.,1843.

Толк.Ап. - Толковый ... Апостол 1220г. Цит. по изд.: Воскресенский Г.А. Древне-славянский Апостол. Вып.1-5. Сергиев Посад, 1892-1908.

Усп.сб. - Успенский сборник ХП-XШвв. М.,1971.

## "Трудные" слова в текстах и словарях.

Толковая палея – замечательный памятник древнерусской литературы XI–XII вв., в котором вместе с дополнениями и комментариями излагаются отдельные книги Ветхого завета.<sup>1</sup> Важной составной частью произведения, отличающей Толковую палею от других типов палей – Исторической и Хронографической, является обилие полемических антииудейских толкований. Основным источником – Священное писание перемежается в Толковой палее отрывками из творений отцов церкви, многочисленными апокрифами; здесь можно найти самые разнообразные сведения богословского, исторического и естественнонаучного характера. Памятник необыкновенно сложен по своему составу и содержанию, весьма значителен по объему. "В миниатюре – это словно энциклопедия всего того, чем жили и питались духовные потребности наших предков."<sup>2</sup>

С особо вдохновенными дополнениями передается в Толковой палее книга Бытия пророка Моисея, что, конечно, не случайно: ведь именно здесь затрагиваются важнейшие вопросы мироздания, возникновения и сущности человека. Автор-составитель Палеи расширил текст книги Бытия славянским переводом сочинения Аристотеля "*Historia animalium*" /"История животных"/, позаимствовав его, по-видимому, из другого широко известного в сред-

<sup>1</sup> Название произведения связано с др.-греческим наименованием Ветхого завета: палея – это собственно форма женского рода прилагательного *παλιός* "древний, старый" в сочетании *ἡ παλαιά διαθήκη* – "Ветхий завет".

<sup>2</sup> Михайлов А.В. Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой палеи. // Варшавские университетские известия. – 1895. № 7. – С.1.

невековой Руси произведения – Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского.

Так вот, в весьма сокращенном изложении первого в славянской литературе анатомо-физиологического трактата во всех списках Толковой палеи встречаются два загадочных слова, которые весьма затрудняют понимание текста.

Одно из них – представленная в большинстве списков Палеи форма клюща : "Ср/д/це же оубо вчинено и лежить на ср/д/нѣмъ мѣстѣ въ ширина/х/ обдержимо и хранимо округъ клюща /в др. сп. клющами/ яко /ж/ оубо имши/м/ е и яко вл/д/ка ествьнии в чертозѣ и набдѣть инѣми частми округ/г/ обистоящие его оуды... и не дающе ближни/м/ вредомъ приближити/с/..."<sup>3</sup>

Конечно, зная сейчас источник трактата, чтобы выяснить, что скрывается под этим словом, мы можем обратиться и к Шестодневу, и даже к самому сочинению Аристотеля – и разом покончить со всеми тайнами, но читатели Древней Руси не проводили такого текстологического изыскания, да и само загадочное слово клюща имеет семивековую историю.

На протяжении пяти веков – XIУ–XV111 вв. – переписчики Палеи воспроизводили его в двух вариантах – клюща и клющами. Уже в наше время оно попало в Словарь древнерусского языка /XI–X1У вв.<sup>4</sup>, но составители Словаря не определили значения этого слова, начальную форму дали как клющѣ /клюща/ и указали, что во всех расписанных для Словаря древнерусских памят-

<sup>3</sup> Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. Вып.1. – М.: 1892. – Л.31 б.

<sup>4</sup> Словарь древнерусского языка /XI–X1" вв./. Том 1У. – М.: Русский язык. 1991. – С.227.



никах оно встретилось лишь однажды.

Попытаемся вникнуть в смысл цитаты: "Сердце же создано и находится в середине внутри тела, окружено...", а дальше - колебания переписчиков в форме слова : клюща или клющами , причем в большинстве списков представлен первый вариант. Эти колебания вызваны затруднением в понимании сочетания хранимо округъ клюща /клющами/: "хранимо вокруг чего-то" или "хранимо вокруг, т.е. защищено везде чем-то". Для первого чтения подходит форма клюща, для второго - клющами. И смысл, и продолжение цитаты показывают правильность второго чтения : не сердце хранится вокруг чего-то, а само сердце является центром, вокруг которого находятся другие органы. Итак, "сердце же создано и находится в середине внутри тела, окружено и защищено вокруг клющами, как бы охватившими его, /и/ как владыка настоящий в чертогах, следит за другими частями тела - окружающими его органами..., которые не дают близко приблизиться кому-то или чему-то с целью вреда."

Форма слова указывает на творительный падеж, явно, не единственного числа. Что же окружает сердце ? Ответ простой - легкие. Именно легкие соседствуют с сердцем, как бы охватывая его, являются парным органом, поэтому слово, выражающее это понятие, должно стоять в двойственном, для начала ХУ века /примерная датировка древнейших списков Толковой палеи/ - во множественном числе.

В переводных памятниках древнерусской письменности легкое передавалось словом площе, множественное число - плюща. Совершенно очевидно, что клющами Толковой палеи является искаженной передачей этого слова, в чем можно убедиться, сопоставив данную фразу Палеи с текстом У1 Слова Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского, где и обнаруживается уже "вычисленная"

форма творительного падежа множественного числа - плющами.<sup>5</sup>

Не проще ли, чтоб обнаружить ошибку, сразу обратиться к тексту Шестоднева ? Думается, что приведенные рассуждения были не бесполезны : всегда очень важно быть внимательным к семантике текста, выяснить причину появления разночтений, да и не для каждого загадочного слова известен источник-разгадка, и, наконец, история ключца на этом не заканчивается.

На том же листе в Толковой палее находится другое непонятное слово ключами : "Есть же оубо и личная часть нарѣзаемыи носъ. им же вдѣмание /в др. сп. издыхание/ ѿ/т/ скровища ср/д/чнаго ключами впускаемо в перси и в гортань приимата /в др. сп. приимаета/ ноздри. и впроважета /в др. сп. въпроважета/ ноздри и па/к/ опять."<sup>6</sup> Во всех списках Палеи слово передается одинаково, в Словаре древнерусского языка значение ключами определено приблизительно - "струя ?"<sup>7</sup>, начальная форма слова, по мнению составителей, ключъ , опять же указывается единичность его употребления.

Авторы словарных статей не заметили, что ключца /ключами/ и ключами можно соотнести: основы ключ- и ключ- могут представлять церковнославянский и древнерусский варианты одного и того же слова. Подходит ли к ключами значение "легкие" ? Да, убедимся в этом при анализе контекста. В нем говорится о воздушных путях человеческого организма : довольно последовательно называются нос, гортань, ключца "легкие", ноздри. Отмечается, что воздух, вложенный носом, с помощью легких попа-

<sup>5</sup> Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского по русскому списку XV века. /ГБЛ, МЛД, № 145, л.241 об./

<sup>6</sup> Палей толковая..., л.31 а.

<sup>7</sup> Словарь древнерусского языка /XI-XIV вв./. Том IV, с.226.

дает в грудь или /обратно/ в гортань, а затем в ноздри. Понятие, обозначенное ключами, опять же, как и в первом отрывке, связывается с сердцем – "скровищами сердечными". Проверим предположение текстом Шестоднева : действительно, форме ключами будет соответствовать уже известное нам плющами.<sup>8</sup>

Тут уже стоит задуматься : а случайна ли эта ошибка, сделанная два раза ? Может быть, в древнерусском языке существовали слова ключе и клуче для обозначения легкого ?

Такое предположение представляется маловероятным.

Во-первых, для наименования легкого в письменности Древней Руси уже известно существование трех /!/ слов : плюще, плоче и собственно легкое – со строго определенной сферой употребления. Плюще и его русский вариант плоче использовались весьма редко в основном в переводных памятниках : Хронике Георгия Амартола, Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского и т.д. По-видимому, это весьма древнее слово, восходящее к общеславянскому лексическому фонду – оно фиксируется во всех без исключения современных западнославянских языках : чеш. *plíce* "легкие", слов. *plíce*, польск. *plucha*, в.-луж. и н.-луж. *plūso* – и некоторых южнославянских : сербохорв. *plūha* "легкие", словен. *plūča*; родственно лит. *plaučiai*, лтш. *plaušas* "легкие", др.-прусс. *plauti* "легкое".<sup>9</sup> Впервые оно отмечается в старославянском языке в виде плюшта в Супральной рукописи. Хотя плюще и имеет древнерусский вариант плоче /никаких стилистических или семантических различий между ними не наблюдается/, оно, вероятно, не было характерным для живой

<sup>8</sup> Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского, л.239.

<sup>9</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том.3. – М.: Прогресс. 1971. – С.797/.

речи Древней Руси, т.к. в современных восточнославянских языках не осталось никаких его следов ни в говорах, ни в литературном языке ; от него нет и никаких производных слов. Из живой речи это слово бесследно не могло исчезнуть, т.к. обозначало конкретный предмет, с которым люди часто сталкивались в определенной бытовой ситуации – при забое скотины. Кстати, этимология плюще/плюче и легкого весьма схожа и связана именно с этой хозяйственной операцией : плюче – "первоначально то, что плавает"<sup>10</sup>, а легкое – "... при разделке туши съедобные внутренности кладутся в посуду с водой, причем легкие остаются на поверхности, а сердце и печень погружаются..."<sup>11</sup>. В бытовых текстах, правда, только лишь с XV в. отмечается слово легкое.<sup>12</sup> Таким образом, предположение о реальном существовании в древнерусском литературно-письменном языке слов клюще и ключе для наименования легкого неубедительно : наличие пяти слов для обозначения одного конкретного предмета слишком избыточно.

Во-вторых, необходимо принять во внимание характер использования в Палее текста Шестоднева. Г.С.Баранкова заметила, что "переработка отдельных слов в "Толковой Палее" может свидетельствовать о том, что ее составитель /или писец/ не всегда понимал значение слов из Шестоднева. Такова, например, переделка... слова мъчьтъ на слово мыща..."<sup>13</sup> и т.д. Если плюще было не ши-

<sup>10</sup> Фасмер М., там же.

<sup>11</sup> Фасмер М. Этимологический словарь..., том 2. – С.474.

<sup>12</sup> Словарь русского языка XI-XV вв. Вып.8. – М.: Наука.1981. – С.191.

<sup>13</sup> Баранкова Г.С. С взаимоотношениях "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского и "Толковой Па.зи". // История русского языка. Исследование и тексты. – М.:Наука. 1982. – С.276/.

роко распространенными и исключительно книжным словом, то составитель Палеи мог его не знать и исказить, облизив невольно, допустим, с более привычным ключица.

Все высказанное позволяет утверждать, что ключѣ и ключь — мнимые слова, возникшие из-за ошибки, и поэтому их гражданство в словарях незаконно. Но окончательно признать их "призрачность" мешают неожиданно обнаруживающиеся совершенно неоднозначные и противоречивые следы их существования.

Что же говорит против "призрачности" этих слов?

Если ключѣ и ключь были ошибками, то почему же ни в одном из списков Толковой палеи, несмотря на прозрачность контекста, искаженные написания не были исправлены? Неужели никто из писцов, переписывавших текст в XIУ–XV111 веках, не знал слова плюче/плюче и не понял смысла им самим написанной фразы?

Далее, в Словаре русского языка XI–XV11 вв. находятся два гапакса /гапакс — слово, употребленное лишь однажды /: ключча — предположительно "почки" и ключья — опять же предположительно "болезнь". Их значение определено по одному контексту из памятника XV11 века "Начало премудрости афинейской...": "Аще урина свѣтла и черна и многа урины такия члѣвкъ ключьею болит от многа огня, аще ли урины много а свѣтла и бѣла тогда ключча исказилися от многия студени".<sup>14</sup> Не восходят ли и здесь ключья и ключч к одному слову — плюче? И не значат ли они все те же "легкие"? Конечно, урина-моча связана прежде всего с почками, но при воспалении легких происходит общая интоксикация организма, и заболевание почек может явиться осложнением пневмонии. Если под данными словами подразумевать легкие, то фраза не будет противо-

<sup>14</sup> Словарь русского языка XI–XV11 вв. Вып. 7. — М.: Наука. 1980. — С. 183.

речь действительности, тем более, что никому не известно, чтобы где-нибудь и когда-нибудь почки именовались ключча, нигде не встретилось и подобное название болезни — ключья. Здесь опять сталкиваемся с названием какого-то внутреннего органа тела, опять есть указания на единичность употребления и приводится лишь приблизительное значение. Чувствуется, что какая-то связь этих слов с загадочными словами Толковой палеи имеется, но четко определить ее трудно. Свидетельствует ли цитага, что ошибка в искажении слова плоче /плоче/ не единична или же, наоборот, это показывает, что слово ключе в действительности обозначало легкое или какой-нибудь другой орган тела ?

И, напоследок, еще одна встреча, правда, не с самим словом, а образованным от него прилагательным. В Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки А.В.Горского и К.И.Невоструева приведено выражение из "Вопросов и ответов св. Сильвестра и препод. Антония" по списку 1512 г. — "о ключнѣмъ составѣ"<sup>15</sup>. Тут же приведенный параллельный греческий текст показывает, что речь идет о легких. Ошибка ли это, встретившаяся уже в пятый раз, или доказательство реального существования слова ?

Интересно, что ключный из Описания попало в два весьма авторитетных словаря, в которых было представлено совершенно по-разному ! Фр. Миклошич в своем издании решительно исправил ошибку : "рѣо / вместо — А.К. / плчнѣмъ"<sup>16</sup>, а И.И. Срезневский в Материалах для словаря древнерусского языка передал ключный

<sup>15</sup> Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2, часть 2. — М.: 1860. — С.147.

<sup>16</sup> Miklosich Fr. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. — Vindobonae : 1862-1865. — С.575.

без изменений<sup>17</sup>. Прилагательному придан статус слова, посвящена отдельная словарная статья, хотя толкование его весьма странно – "прилагательное от кличь", а у слова кличь ни в этом словаре, ни в каком-либо другом нет значения, хоть как -то связанного с обозначением какого-то органа тела.

Таким образом, несмотря на все приведенные доводы, пока еще трудно определенно отнести клюшѣ и ключь Толковой палеи лишь к призрачным словам, либо к словам, реально существовавшим в литературно-письменном языке Древней Руси.

Для древнерусской письменности пока еще никто не пытался создать типологию слов, затрудняющих чтение и понимание текста, – "трудных" слов. Такое исследование, если оно в принципе возможно, во многом бы облегчило изучение, перевод и толкование древних текстов: можно было бы искать прецеденты, проводить аналогии.

Далее предлагается обзор особо замечательных, загадочных "трудных" слов древнерусской письменности, которые обратили на себя внимание исследователей. Среди них можно выделить группу призрачных слов, возникших из-за всевозможных ошибок, описок, неверного членения текста; во-вторых, это неясные слова, оказавшиеся диалектными, и, в-третьих, заимствования из других языков, для которых весьма трудно бывает определить язык-источник.

Призрачное слово, никогда не существовавшее в действительности, может незаконно находиться даже не в одном словаре, на него могут опираться в лексикологических и этимологических ис-

<sup>17</sup> Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Том.1. – Изд-е 2-е. М.: 1958. – Стлб. 1223.

следованиях.

Зафиксированному в Материалах для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского выражению вермие дубное были посвящены статьи А.Матла и А.Вайана<sup>18</sup>. А.Матл убедительно показал, что речь идет о случайной порче сочетания вершие дубное "верхушки, побеги дуба". Необходимость исправления ошибки была связана с тем, что вермие использовалось в многочисленных этимологических работах, сближавших его с индоевропейским \**urmi* "червь".

Весьма интересна и поучительна история очень известного загадочного слова бъдынъ, которое находится в завещании княгини Ольги сыну Святославу: "ни бъдына деяти" после ее смерти. Бъдынну посвящено колоссальное количество работ и историков, и лингвистов, по-разному этимологизировавших его и искавших в нем отражение славянского язычества. Однако З.А.Гриценко выяснила, что "выражение ни бъдына деяти появилось в рукописях с XV в. В Прологах XI в. встречается ни години деяти"<sup>19</sup>. Исследовательница отмечает: "Мне кажется, что слова "бъда", "бъдынъ"

<sup>18</sup> Matl A. Das angebliche altrussische vermije // *Stornik praci Filosofické fakulty brněnské university*, 1964, XIII, řada jazykovědná (A), č. 12, s. 37-41.  
Valiant A. Un mot imaginaire vieux-russe vermije, *souterraines, vers* // *Revue des études slaves*, 1969, 48, p. 78.

Содержание статьи А.Матла анализируется в рец. Трубачева О.Н. *Stornik praci Filosofické fakulty* // *Этимология* 1965. - М.: Наука. 1967. - С. 389-390.

<sup>19</sup> Гриценко З.А. Загадочное "бъдынъ". /Об одном разночтении в произведениях о княгине Ольге/. // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сборник 1. - М.: 1989. - С. 284. А также: Гриценко З.А. Загадочное "бъдынъ". // *Русская речь*. 1978. № 6. - С. 107-109.



"дын" /варианты этого слова по рукописям – А.К./ возникли в результате ошибки переписчика из слова година. Это слово более раннее и чаще повторяющееся. Очевидно, в дефектном, неясно написанном тексте писец прочел вместо первого слога "го" – "о" и, не вдаваясь в подробности, в смысл, переписал его в свой текст. Таким образом, из "година" получилась "бдина". А к XV в. это непонятное "бдин" стало варьироваться в написании /бдын, бьдын, бьда, бедын/ или заменяться другими, вполне понятными и подходящими по смыслу словами<sup>20</sup>.

М.Фасмер указал на призрачность галакса жор, встретившегося в одном из списков Слова о гибели русской земли<sup>21</sup>. Вероятно, это описка вместо кюр "господин", представленное в других списках памятника. Но жор до сих пор существует в пятом выпуске Словаря русского языка XI–XV вв.<sup>22</sup>

В Материалах для словаря древнерусского языка И.И.Срезневского находится непонятное слово без толкования – кусина из "Книги Александръ" сборника XV века.<sup>23</sup> В.М.Истрин в своем издании "Александрия русских хронографов. Исследование и текст" дал верное чтение этого слова : "въ воусинѣхъ" вместо "въ коусинѣхъ", т.е. есть "в одеждах из тонкой льняной ткани".<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Гриценко З.А. Загадочное "бьдынъ", с. 284.

<sup>21</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Том 2. – С.69.

<sup>22</sup> Словарь русского языка XI–XV вв. Вып.5 – М.: Наука. 1978. – С.126.

<sup>23</sup> Срезневский И.И. Материалы..., том 1. – Стлб.1381.

<sup>24</sup> Истрин В.М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. – М.: 1893. – С.41. /Александрия первой редакции/.

На этот случай наше внимание обратил И.Г.Добродомов.

И.Г.Добродомов исследовал случаи возникновения чисто графическим путем неорганического с в памятниках старинной русской письменности и указал появившиеся в результате этого гапаксы – мнимые слова : в Азбуковнике ХУ1 века искра, поясняющее греческое хавнярь "икра", корскота – название болезни, появившее в Словарь русского языка Х1–ХУ11 вв. на основании одной фиксации в Лечебнике ХУ11 века без соотнесения с аналогичным коркота летописных текстов, а также фурстовина из фуроторина "буря" с с, появившимся после внесения в строку какой-то вертикальной черточки над фуроторина.<sup>25</sup>

Одно из самых замечательных трудных слов древнерусской письменности, уже второе столетие существующее незаконно и в словарях, и в изданиях летописей, – это загадочная форма итолка, которая встречается два раза в текстах Псковской 1-ой и Новгородской 1-ой летописей. Несмотря на то, что уже в 1837 году М.П.Погодин дал правильное чтение темного слова как сочетание союза и + винительный падеж от слова тълкъ "переводчик"<sup>26</sup>, мнимый итолокъ находится и в "Материалах для словаря древнерусского языка" И.И.Срезневского,<sup>27</sup> и в "Материалах для терминологического словаря древней России" Г.Е.Кочина, и в 1У томе "Полно-<sup>25</sup> Добродомов И.Г. Существовало ли на Волге слово фурстовина ? // Двухязычие и контрастивная грамматика. – Чебоксары: 1987. – С.18–25.

<sup>26</sup> Погодин М. Псковская летопись, изданная на иждивении Общества Истории и Древностей Российских, при Московском университете. – М.: 1837. – С.94.

<sup>27</sup> И.И.Срезневский заметил ошибку : ту же самую цитату из Псковской летописи он поместил под словом тълкъ "переводчик", но ошибочная выписка не была им уничтожена и осталась на своем месте при издании "Материалов..." после его смерти.

го собрания русских летописей", выпущенного в 1848 году Археографической комиссией, в издании Псковской летописи А.Н.Насоновым /вып.1. - М.:Л. 1941 ; вып.2. - М.:1955/, в изданиях Новгородской летописи 1888 и 1950 гг. И только после того, как И.Э.Клейнбергом были привлечены ливонские документы того времени<sup>28</sup>, Н.А.Казаковой удалось показать, что речь шла именно о переводчике<sup>29</sup>; И.Г.Добродомов проанализировал историю возникновения и закрепления ошибки.<sup>30</sup>

Он же указал нам еще несколько случаев возникновения подобных мнимых слов, получившихся в результате неверного членения слова и созв. и, которые зафиксированы Словарем русского языка XI-XV вв.:

"Зинби́ль, ж. Куль, мягкая корзина как мера сыпучих тел. Гюлянец ж Сусени Маметев сказал у себя 4 изинбили пшена ; гюлянец же Абусени Маметевъ сказать у себя 2 изинбили ягодь. Астрах. а., № 1782 стр.3 1646. Ср. зинбель".<sup>31</sup> Вероятно, в сочетаниях четыре зинбили, двое зинбили последний звук первого слова отошел ко второму слову.

"Кентавръ, м. Кентавр... Яко сиринь... тако же и икентавръ ; полъ его есть члвка, полъ ослате. Физ., 242. ХУ - ХУ1 в."<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Клейнберг И.Э. О названии новгородского пригорода Ямы в западных источниках ХУ в. // Научные доклады высшей школы. Исторические науки. - 1958. № 1.

<sup>29</sup> Казакова Н.А. О заголовочном слове "итолок" новгородских и псковских летописей. // Труды отдела древнерусской литературы. Том XXIV. - Л.: Наука. 1969. - С.139-142.

<sup>30</sup> Добродомов И.Г. Хотя слово и есть в словарях... // Русская речь. 1973, № 1. - С.124-125.

<sup>31</sup> Словарь русского языка XI-XV вв. Вып.6. - М.:1979. - С.154.

<sup>32</sup> Там же. - С.220.

Начальное и слова появилось от союза, или слишком протянутого при чтении, или повторенного два раза.

Аналогично : "Иснулыи", прил. Снулый /о рыбе/. ... оброчные стерляди живыми и иснулыми..."<sup>33</sup> Долгое звучание и в окончании и союзе распространяется на следующее слово.

"Ичирыки, мн. Низкая кожаная обувь типа поршней. Донские казаки 2 человека, Ларька да Бртюшка, а рухледи у них... 2 ичирыки..."<sup>34</sup>. По-видимому, опять ошибка чтения : двои чирыки.

И, наоборот, потеря начального и :

"Зворогъ, м. Выкидыш. /1096/ : Ядяху скверно всяку... женский зворогы яляху... Ср. изворогъ..."<sup>35</sup> Совершенно очевидно, что при чтении или диктовке у переписчика слились конец первого и начало второго слова – женский /и/зворогы.

И "грьдля, ж. /?/ О епспъхъ о причетниках, иж/е/ играют и глумятс/я/ и упиваются и ловы дьют и на позорища ходят и гръдля дают или гробы воскапывают..."<sup>36</sup>. И грьдля, действительно, два слова, но не сочетание союза с существительным, а сочетание существительного с постпозитивным предлогом: игры для, то есть "ради игры". При чтении союз и и начальное и слова игры слились, затем сочетание было неверно расчленено, в результате чего получилась призрачная, уродливая грьдля.

Призрачное слово может появиться из-за затруднения в идентификации в древнем тексте местного лексического элемента.

И.Г.Добродомов рассмотрел гапакс Словаря русского языка X1 – XV11 вв. ирп "рыболовная снасть". Оказалось, что в тексте говорится о сырпе "сети в виде мешка с двумя тетивами". Иссле-

---

<sup>33</sup> Там же, с.268.

<sup>34</sup> Там же, с.358.

<sup>35</sup> Словарь русского языка..., вып.5-М.:Наука.1978. – С.358.

<sup>36</sup> Словарь русского языка..., вып.4 – М.:Наука.1977. – С.147.

дователю удалось не только показать "призрачность" ирпа, но и установить, что слово сырп было известно русским пермским говорам уже с конца ХУІІ в.<sup>37</sup>

Значение непонятого слова лаибина Материалов Срезневский пояснила Г.А.Богатова через сближение с другим словом - лаба, лаибина "заросшее мхом болото, озерцо".<sup>38</sup>

Особые трудности вызывает пояснение темных слов древнерусских текстов, оказавшихся заимствованиями древнерусского языка из других языков. Этой проблеме посвящено колоссальное число изысканий - упомянем лишь некоторые.

Непонятное слово борь Повести временных лет, характеризующее тюркское половецкое войско в движении, толковали по-разному : и как славянское "лес", и как славянское "боров". И.Г.Добродомов считает, что в летописном сравнении "аки боруве" следует видеть отражение др.-тюрк. бурча "как тучи /пыли/

<sup>37</sup> Добродомов И.Г. Грамматическая и лексическая семантика в старинном тексте. // Грамматическая семантика русского языка. Вологда. 1983. - С.53 - 54.

<sup>38</sup> Богатова Г.А. Соотношение цитаты и словаря /об особенностях иллюстрирования слов и значений в словарях исторического языка. // Вопросы языкознания. - 1980, № 6. - С.58.

<sup>39</sup> Добродомов И.Г. Загадочная параллель бур /бор/ орхонских рунических надписей и бор /бърь/ "Повести временных лет". // *TURCOLOGICA*. К семидесятилетию академика А.Н.Кононова. - Л.: Наука. 1976. - С.241 - 247.

Толкование бърь как "туча /пыли/" было принято в Словаре древнерусского языка /XІ - XІV вв./ /Том 1. - М.: Русский язык 1988. - С.330/, но затем в Исправлениях в следующем томе /том - М.: Русский язык. 1989. - С.491/ без объяснений снято.

Он же выяснил, что кадамы в переписке Ивана Грозного с Василием Григорьевичем Грязным-Ильиным передают осетинское слово *qadamo* "кандалы, оковы"<sup>40</sup>; гапаксы шомурдук, балахай из "Лексикона вокабулам новым по алфавиту" – первого словарика, объединившего новые заимствования из европейских языков, – происходят отнюдь не из Западной Европы и являются болгаризмами.<sup>41</sup>

Туркизмом оказалось и чтение бильдыга Словаря русского языка XI–XV вв. из воронежских документов XV в.<sup>42</sup> В.И.Хитрова указала иной вид этого слова – бильдога, установила точное значение – "небольшая крестьянская изба, построенная из мелкого леса", этимологию и пути его проникновения в говоры Воронежской земли.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Добродомов И.Г. Об аланизмах в русском языке. // Осетинская филология. Вып.2. – Орджоникидзе. 1981. – С.37 – 41.

<sup>41</sup> Добродомов И.Г. Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым".

// Ученые записки ИТИ при Совете Министров Чувашской АССР.

Вып. XXXIX. – Чебоксары: 1969. – С.234–235.

<sup>42</sup> Словарь русского языка XI–XV вв. Вып.1. – М.:Наука. 1975. С.185.

<sup>43</sup> Хитрова В.А. Слово "бильдога" в воронежской письменности.

// Вопросы грамматики и лексики русского языка. Известия Воронежского государственного института. Том 126. – Воронеж : 1972. – С.149–152.

## "ХОЖДЕНИЕ" АПОСТОЛА АНДРЕЯ И ПУТЬ "ИЗ ВАРЯГ В ГРЕКИ"

## I.

Погодному изложению событий в "Повести временных лет" (далее - ПВЛ) предшествует так называемое "введение". Как показали в своих работах А.А.Шахматов <sup>1</sup>, а затем В.М.Истрин <sup>2</sup> и Н.К.Никольский <sup>3</sup>, оно составлено из отрывков различных сочинений, в первую очередь из болгарского перевода "Хроники" Георгия Амартола и "Хронографа", сходного со списком Софийской Новгородской библиотеки. Кроме того, Шахматов находил здесь остатки гипотетического "Начального Киевского свода", который по его стемме предшествовал ПВЛ, отрывки "Сказания о грамоте словенской" и пр. В этом стройном по замыслу изложении о расселении племен, из которых самыми молодыми оказываются "словене", внимательный исследователь обнаруживает крупный вставной текст, обрывающий фразу "Полямъ же живѣшим особе..." сообщением, что "по горамъ сим бе путь из варягъ въ греки и из гръкъ по Днепру...". Для удобства восприятия я привожу его в переводе по сводному тексту А.А.Шахматова <sup>4</sup>, учитывающему разночтения древнейших списков ПВЛ - Радзивилловского <sup>5</sup>, Ипатьевского <sup>6</sup>, Хлебниковского <sup>7</sup>, Переяславского <sup>8</sup>, Лаврентьевского <sup>9</sup> и Академического <sup>10</sup>.

"...по горам сим был путь из варяг в греки и из грек: по Днепру, из верховьев Днепра волок до Ловати, по Ловати войти в великое озеро Ильмерь, из которого вытекает Волхов и впадает в великое озеро Нево. Устье этого озера выходит в море Варяжское. И по тому морю идти до Рима, а от Рима (можно) по тому же морю придти к Царьграду, а от Царьграда придти в Черное море, в него же впадает река Днепр..."

Здесь текст прерывается другой вставкой, в известной мере противоречащей только что приведенной:

"Днепр же течет из Оковского леса, и течет на юг, и Двина из того же леса течет, но идет на север и втекает в море Варяжское. Из этого же леса течет на восток Болга и впадает сѣмьдесатью устьями в море Хвалиское. Этим (путем) из Руси можно идти по Волге к болгарам и хвалиссам и дойти на востоке до жребия Симова. А по Двине - к варягам, от варяг - до Рима, а от Рима и до племени (жребия) Хамова". Затем следует продолжение первого отрывка, связанного с Днепром:

"...А Днепр впадает в Черное море тремя устьями, это море еще называют Русским, по его берегам проповедывал святой Андрей, брат Петра, как об этом сказано: "Андрей проповедывал в Синопе, а придя в Херсонес узнал, что от Херсонеса близко устье Днепровское, и захотел пойти в Рим. (Он) пришел в Днепровское устье и оттуда пошел

вверх по Днепру. И случилось ему однажды остановиться под горами на берегу. А встав на следующее утро, обратился он к бывшим с ним ученикам: "Видите ли вы эти горы и как на них воссияет благодать Божия? Будет здесь город великий и много храмов воздвигнет здесь Бог!" И взойдя на эти горы он благословил их, поставил крест, помолился Богу и сошел с той горы, на которой потом встал Киев. И пошел по Днепру вверх. И пришел в землю словен, где теперь Новгород, наблюдал живших там людей, их обычаи, и как они моются и хлебуются, и удивлялся им. И пошел в варяжскую землю и пришел в Рим, где рассказывал, скольких обратил (в христианство) и сколько видел (всего), и говорил: "Удивительные (вещи) видел я в словенской земле, когда проходил там. Видел деревянные бани, (где камни) раскаляют докрасна, потом раздеваются догола, обливают себя дубильным квасом, берут тонкие прутья и бьют себя. И так бьют, что (потом) вылезают еле живы, но обольются холодной водой и снова оживают. И так делает каждый день, никем не принуждаемы, но сами себя мучают и (называют) это мытьем, а не мучением!" И все слышавшие (этот рассказ) удивлялись. Андрей же, побыв в Риме, вернулся в Синоп".

После этого следует повторение оборванной фразы — "Полянь (т.е. полянам.— А.Н.) же жившемъ особе..." — развивающейся в связное повествование об этом племени до времени "Михаила цесаря", когда "начала прозываться их земля "русской"".

С точки зрения логики "введения" приведенный отрывок о "путях" и апостоле Андрее безусловно инороден, что подтверждается и разрывом единого текста о полянах. Более того, сюжет о путешествии апостола оказывается чужд для всей концепции ПВЛ, в которой дважды подчеркнуто, что "на Руси апостолы не проповедывали" и "телом апостолы здесь не бывали" <sup>II</sup>. Однако, признание инородности не решает проблемы самого сюжета, внесенного в ПВЛ на одной из самых ранних стадий ее формирования, поскольку отмеченный разрыв текста с повтором о полянах присутствует во всех без исключения списках, а рассказ о путешествии служит подтверждением возможности пути "из грек в варяги" и в Рим. Исключением оказывается только новгородское летописание раннего периода, не знающее ни о существовании единого пути из Киева в Новгород, ни о посещении новгородских пределов апостолом по пути в Рим. Последнее получает распространение здесь не ранее начала XVI в., когда легенда о хождении апостола и благословении им "гор киевских" усиленно развивается в применении к местной новгородской топографии <sup>12</sup>.



Как я уже отметил, интересующий нас текст состоит не из трех частей, как представляется на первый взгляд (1-сообщение о пути "из варяг в греки", 2-сообщение о реках и 3-путешествие апостола в Рим), а из двух: 1) сообщения о маршруте по Днепру в Рим, каким шел апостол из Херсонеса, и 2) разрывающей его вставкой о реках. Последняя представляется здесь безусловно ино-родной, поскольку путь с юга в "море Варяжское" указывается не через Ловать-Ильмень-Волхов-Ладогу, а по Западной Двине, что на-много его сокращает и выпрямляет.

Текст ПВЛ, заключающий упоминание о пути "из варяг в греки и из грек" и о хождении апостола, вызвал к жизни специальную ли-тературу, поскольку от того или иного его прочтения зависят да-леко идущие выводы концептуального характера в трактовке истории древней Руси. К примеру, факт посещения апостолом Андреем терри-тории будущей России давал возможность русскому духовенству и князьям отстаивать мысль об изначально независимой русской Церк-ви, основанной еще апостолом, а это, в свою очередь, освящало и подкрепляло теократические притязания Москвы - "третьего Рима".

С момента своего появления в тексте ПВЛ путь "из варяг в гре-ки" стал играть не менее важную роль в русской историографии, став основой идеи "единой Руси", на самом деле развивавшейся на протяжении IX-XI вв. в пределах двух независимых и, повидимому, мало сообщавшихся друг с другом центрах - Киева на юге и Новгоро-да на севере. Позднее, уже в новое время, начиная с XVIII в., этот "путь" широко использовался норманистами для доказательства скан-динавского влияния на русскую историю, культуру и государствен-ность. Причина этого заключалась в том, что, практически, все исследователи, обращавшиеся к этим сюжетам (т.е. "пути из варяг в греки" и "хождению" апостола), рассматривали их отдельно друг от друга. В результате, одни приходили к выводу о безусловной достоверности существования указанного пути по Днепру через Иль-мень в Балтику, которым должны были пользоваться "варяги", т.е. скандинавы, "основавшие" Русское государство сначала в Новгоро-де (Рюрик), а затем перенесшие столицу в Киев (Олег, Игорь), другие же, придя к безусловно правильному выводу о невозможнос-ти совершения апостолом в I в. н.э. такого путешествия, свое внимание направляли на выяснение времени и обстоятельств сложения этой легенды на Руси.

Между тем, все далеко не так просто и однозначно. Чтобы ра-зобраться, почему данный текст попал в ПВЛ и какую информацию

он содержит, следует выяснить историю его возникновения и понять заложенный в нем смысл, поскольку неправильное прочтение источника, используемого в качестве одного из "краеугольных камней" в разработке ранней русской истории, порождает искажение всей исторической картины той эпохи.

Одним из первых легендой о посещении апостолом пределов будущей России заинтересовался византинист В.Г.Васильевский, работы которого - "Два письма византийского императора Михаила УП Дуки к Всеволоду Ярославичу" <sup>13</sup> и "Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян" <sup>14</sup> - долгое время служили основанием для выводов историков, а именно: 1) что многочисленные апокрифические жития и деяния апостол. Андрея имели свое происхождение в среде гностиков, манихеев и еретиков, 2) что интерес к апостолу у византийских церковных писателей почему-то пробуждается во второй половине IX и в начале X вв., так что русская легенда, вероятнее всего, происходит из греческой среды и возникла независимо от ПВЛ, и 3) что временем ее проникновения на Русь можно полагать середину или вторую половину XI в. Последнее историк заключал на основании намека, обнаруженного им в письме византийского императора Михаила УП Дуки (1071-1078), как он полагал, адресованного русскому князю Всеволоду Ярославичу (1030-1093), что "в наших государствах одни и те же самовидцы божественного таинства (т.е. воскресения. - А.Н.) и его вестники (т.е. апостолы. - А.Н.) провозгласили слово Евангелия".

Легенда о хождении апостола Андрея вверх по Днепру поднимала престиж русской Церкви и государства, для этого она и была внесена в ПВЛ, - такой была единодушная мысль всех исследователей легенды прошлого и начала нашего века, и в этом они были правы, признавая в то же время "баснословие" самого известия. Историк русской Церкви Е.Е.Голубинский, полагая чисто русское происхождение легенды и обращая особое внимание на маршрут апостола, оставленный без рассмотрения В.Г.Васильевским, по этому поводу с проницательностью писал: "Греческие сказания не давали никакого основания утверждать, чтобы св. Андрей путешествовал в нашу Русь нарочным образом (т.е. специально. - А.Н.); измыслить это помимо сказаний составители Повести (т.е. ПВЛ. - А.Н.) тоже находили слишком невероятным и неправдоподобным. Оставалось измыслить посещение случайное, мимоходное: и вот появилось путешествие из Корсуни в Рим, держанное им через Киев и Новгород. Послать апостола из Корсуни в Рим упомянутым путем есть одно и то же, что послать

кого-нибудь из Москвы в Петербург путем на Архангельск; но составители Повести /.../ имея недостаточные географические сведения, вероятно, считали его только немного более длинным, чем прямой путь по морю Средиземному..." 15

Новое, наиболее обстоятельное исследование данного сюжета было предпринято И.И.Мальшевским, однако и оно носило только предварительный характер. Историк подтвердил, что в IX-X вв. отмечен особый интерес к апостолу Андрею в Византии, памятником чего осталось "Похвальное слово апостолу Андрею", принадлежащее Никите Пафлагонскому, и что создатель русского "хождения" вероятнее всего был знаком с трудом Епифания Кипрского, у которого апостол после каждого своего путешествия возвращается в Синоп - так же, как отмечено и в ПВЛ. Поскольку же ни в одном из житий Андрея не сказано, что он когда-либо посетил Рим, историк полагал, что последнее заимствовано из неизвестных нам "варяжских сказаний", подобно тому, как легенда о призвании князей находит соответствие в Англии у Видукинда Корвейского, а "колеса Олега" и "воробыи Ольги" (намек на обстоятельства сожжения Ольгой города Коростеня) - в исландских сагах.<sup>16</sup>

Соглашаясь с Васильевским о времени проникновения на Русь известия об апостоле во второй половине XI в., Мальшевский подтвердил это весьма серьезными наблюдениями, указав на традиционное почитание имени Андрея в семье Всеволода Ярославича. "Андреем" был в крещении наречен сам князь, в 1086 г. им была построена знаменитая Андреевская церковь в Киеве, рядом с которой был создан женский монастырь, куда постриглась его дочь Янка, а в 1090 г. в "его" Переяславле епископ Ефрем также возвел каменную церковь св. Андрея и, что особенно любопытно, "каменное банное строение, подобного которому на Руси еще не было", как замечает летопись. Из последнего факта Мальшевский не делал никаких определенных выводов, однако указывал на бросающуюся в глаза параллель с легендой, где упоминается о "новгородских банях". Он же отметил, что накануне строительства церкви Андрея в Переяславле Янка, ставшая игуменьей Андреевского монастыря, совершила путешествие в Константинополь и вернулась оттуда с митрополитом Иоанном (скопцом). Эта поездка, по мнению Мальшевского, позволяет предполагать заимствование Янкой легенды об Андрее в византийских церковных кругах, где она вращалась.

Не повлияла ли легенда и на "банное строительство" Ефрема?

В самом деле, почему автор легенды не оставил в памяти апос-

тола, "прошедшего" по всей будущей Руси, ничего, кроме новгородских бань? Рассуждения историков по этому поводу сводятся к предположению о желании автора-киевлянина "уязвить" новгородцев, посмеявшись над ними. Подобное объяснение было справедливо подвергнуто сомнению еще Голубинским, и не только потому, что киевляне мылись так же, как и новгородцы. Историк указал на разработку данного сюжета в латиноязычной литературе XVI в. Некий Дионисий Фабриций, пробоств (настоятель) кирхи в Феллине, в изданном им сборнике рассказов из истории Ливонии поместил анекдот, связанный с монахами монастыря Фалькенау под Дерптом (ныне Тарту), сюжет которого восходит к XIII в. В этом фаблио рассказывается, как монахи недавно основанного доминиканского монастыря добивались от Рима денежной субсидии и просьбу подкрепили следующим свидетельством своего аскетического времяпрепровождения: каждый день, собравшись в специально выстроенном помещении, они разжигают печь так сильно, как только можно терпеть жар, после чего раздеваются, хлещут себя прутьями, а затем обливаются ледяной водой. Таким способом они борются с искушающими их плотскими страстями. Из Рима был послан итальянец, чтобы проверить истинность описанного. Во время подобной банной процедуры он едва не отдал Богу душу и поскорее убрался в Рим, засвидетельствовав там истинность мученичества монахов, которые и получали просимую дотацию<sup>17</sup>.

Малышевский полагал, что у рассказа ПВЛ и фаблио Фабрициуса был какой-то общий источник, восходивший к еще большей древности. Что же касается времени внесения "хождения" в ПВЛ, то сам историк считал наиболее вероятной эпоху митрополита Климента (1147-1155), т.е. середину XII в., когда в Киеве была предпринята попытка ослабить зависимость русской Церкви от Константинополя ссылкой на основание ее апостолом.

Из последующих работ наиболее примечательно исследование А.Седельникова, повторившего своих предшественников, но пришедшего к заключению, что "хождение" было написано с позиций антигреческих, т.е. исходило из среды русского общества, ориентированного на Рим и католичество. Тем самым, полагал он, решается вопрос о заимствовании из легенды "банного сюжета" монахами-доминиканцами, поскольку доминиканцы появились в XIII в. в Ливонии уже после того, как достаточно активно проявили себя в Киеве, а потому могли знать легенду об Андрее<sup>18</sup>.

Попытку подвести итоги предшествующим исследованиям и показать возможность нового подхода к легенде предпринял в конце

30-х гг. нашего века А.Погодин. Новым в его работе была лишь постановка вопроса о кавказском происхождении предания, что не пошло дальше общих рассуждений и указаний на весьма сомнительные параллели легенды о Киѣ с легендами об основании Куара в Армении и "состязании вер" перед лицом князя Владимира, которые автор полагал полученными на Руси с Кавказа через Тьмуторокань<sup>1</sup>.

В середине 50-х гг. устоявшиеся взгляды русских историков на связь "хождения" Андрея с письмом Михаила УП Дуки были подорваны исследованием М.В.Левченко, который весьма аргументированно показал, что письма византийского императора не только не могли быть адресованы русскому князю, но и в них самих не содержится никакого "намёка" на апостола Андрея<sup>20</sup>. Окончательный отказ от прежних воззрений такого рода был сформулирован Л.Мюллером, впервые с определенностью заявившим, что в контексте ПВЛ "хождение" апостола играло географическую, а не политико-религиозную роль, подтверждая реальность указанного выше пути в Рим. Правда, историк уклонился от ответа на вопрос об актуальности для конца XI в. пути из Черного моря в Рим через "море Варяжское", поэтому для выхода из создавшегося положения он ограничился рассмотрением вопроса, зачем самому Андрею могло понадобиться быть в Риме, и нашел в качестве ответа параллель в средневизантийской легенде, сообщавшей о путешествии Андрея к брату в Иерусалим. Поскольку же в действительности Петр находился в Риме, то, по мнению Мюллера, автору "хождения" было естественно отправить туда же и Андрея, чтобы последний мог "рассказать о своих делах и результатах миссионерской деятельности". Что же касается "анекдота о парильне", то летописец "вставил его от себя", услышав его на Севере, быть может "от Гюраты Роговича, с которым /.../ разговаривал около 1096 г.", так как "анекдот о парильне имел самостоятельное хождение в Новгороде (?! - А.Н.) еще до того, как его включили в сказание об Андрее..."<sup>21</sup>

Находящаяся в том же <sup>сборнике</sup> <sup>сборнике</sup> что и статья Миллера, статья А.Г.Кузьмина об апостоле Андрее, в отличие от предыдущей работы, не прибавила ничего существенного к уже известному кроме осторожного указания на возможность какого-то иного местоположения "пути из варяг", начинавшегося, по словам Адама Бременского, от города Волина в устье Одера на Балтике<sup>22</sup>. Что же касается следующей по времени работы А.Н.Робинсона, то ее содержанием стал не анализ загадочного текста, а изложение с позиций крайнего норманизма

взглядов автора на историю древней Руси, "стержнем" которой, по его мнению, и был пресловутый путь "из варяг в греки" <sup>23</sup>.

Итак, за полтора прошедших века изучения "хождения" апостола Андрея вверх по Днепру исследователи могли установить только, что оно не находит себе аналогий в литературной традиции Востока и Запада, т.е. безусловно оригинально, и не получает фактического объяснения избранного апостолом маршрута, будучи само подтверждением возможности движения по пути "из варяг в греки и из грек". Скорее всего, "хождение" явилось сокращением или отрывком какого-то самостоятельного произведения об апостоле Андрее, существовавшего ранее ПВЛ и независимо от нее. Что касается эпизода со "словенскими банями", то его бытование в другом контексте (фаблио о монахах монастыря Фалькенау) оставляет открытым вопрос о его происхождении, который, впрочем, никак не влияет на загадку "хождения" самого апостола.

Из этого следует, что первоочередной задачей историка остается выяснение реальности маршрута апостола. Однако он практически не нашел своих исследователей, кроме В.А.Брима, который уже в первых строках итоговой работы был вынужден сообщить, что "путь из варяг в греки нигде в литературе того времени не описан", хотя честнее было бы сказать, что кроме указанного места ПВЛ он нигде больше и не назван. Поэтому Бриму пришлось довольствоваться приведенными выше сведениями, присовокупляя к ним различные исторические, археологические и литературные факты, непосредственно с этим "путем" не связанные. Вполне естественно, что полученные таким способом выводы, что на пути из варяг в греки "лежали наиболее важные торговые эмпории Северной и Восточной Европы" или что "указанными путями /.../ пользовались паломники в Иерусалим и Палестину", равно как и утверждение о проникновении скандинавов на Русь вверх по Западной Двине <sup>24</sup>, оказываются всего только домыслами автора.

То же приходится сказать и о работе М.Б.Свердлова, посвященной транзитным путям Восточной Европы, в которой он сравнивает сообщение ПВЛ о пути "из варяг в греки" с сообщением Адама Бременского о пути из Швеции в Византию, приходя к заключению об их тождественности на днепровском отрезке, хотя и вынужден сказать, что "в последнее время в литературе вновь поднят вопрос о незначительной роли пути "из варяг в греки"" <sup>25</sup>.

Особую позицию в решении этой проблемы занял Б.А.Рыбаков. Он возвращался к ней неоднократно, утверждая, что во "введении" ПВЛ

речь идет не о пути "из варяг в греки и из грек", а только о пути "из грек" – вверх по Днепру. Что же касается обратного маршрута, каким отправился Андрей в Рим, то, по его мнению, это был морской путь, которым апостол шел вокруг всей Европы – по Балтике, Северному морю, Бискайскому заливу, Атлантическому океану и через Гибралтар в Средиземное море – сначала в Рим, а затем и в Константинополь.<sup>26</sup>

Такой парадоксальный вывод, ничего общего не имеющий с реальностью, был сделан им в результате дословного прочтения текста ГИД, что путь апостола шел "по морю Варяжскому до Рима". С другой стороны (и это действительно серьезный аргумент, с которым приходится считаться историку, тем более – археологу), современная археологическая изученность Восточной Европы никоим образом не подтверждает реальное использование маршрута, каким был отправлен из Херсонеса в Рим многострадальный апостол. На берегах Днепра, исключая очень локальные районы Киева и Смоленска, не говоря уже о берегах Ловати, отсутствуют находки (монеты, украшения, оружие и пр.), которые свидетельствовали бы о наличии здесь постоянного движения с юга на север и обратно, как то можно видеть по находкам на Верхней Волге, на Ладоге, на Западной Двине и в ряде других мест. Не потому ли и потребовалась апелляция к авторитету Андрея, что в действительности маршрут этот никому не был известен?

Как можно видеть, расширение границ вопроса и включение в его разработку новых источников, например, Адама Бременского, указавшего, как заметил А.Г.Кузьмин, что путь с берегов Балтики в Константинополь шел из Волина через Новгород и Киев, не только не прояснило, но еще более запутало ситуацию. Поэтому начинать анализ ее следует с фактора географического – с кратчайшего пути, который мог связывать регион Балтийского моря с Черным морем и Константинополем, тем более, что он хорошо известен археологам.

## 2.

Речь идет об основном трансевропейском торговом пути, известном с глубочайшей древности.

По воде этот путь в античное время начинался в дельте Дуная, где еще в VII в. до н.э. милетскими колонистами был основан большой город, получивший название "Истрия", и шел вверх по реке до знаменитых дунайских порогов, вполне аналогичных днепровским, но почему-то совершенно вышедших из поля зрения историков. Впрочем,

основной путь был не водным, а сухопутным. Он начинался у стен Константинополя на Босфоре, шел через Адрианополь, выходил на "Троянову дорогу", которая от Истрии вела к Филиппополю (ныне Пловдив), далее шел на Средец (ныне София) и постепенно сближался с Дунаем в районе Русы (ныне Русе). Следуя вверх по правому берегу Дуная, он, проходя через Нис, достигал Белграда и там раздваивался. Одна его ветвь уклонялась к западу на Триест и Адриатику, а другая, основная, поднималась вдоль Дуная и с его верхнего течения переходила или на Рейн (это был путь на Британские острова, во Фландрию и Фризия) или на Эльбу (Лабу) и Одер (Одру), и даже на Вислу, что выводило путешественника кратчайшим путем на славянское Поморье, к Ютландии (Дании) и далее в Швецию и Норвегию. Стоит вспомнить, что именно здесь, на славянском Поморье, в устье Одера, у Волина, по словам Адама Бременского начинался обратный путь на юг.

Существование этого пути еще в раннем неолите (IX—VIII тыс. до н.э.) отмечено непрерывной полосой находок изделий из раковин *Spondylus*, а также самими раковинами, которые распространены только в Черном, Мраморном и Эгейском морях. Для эпохи бронзы этот путь отмечен находками орнаментированных сосудов так называемой "унетичкой культуры". Обратное же движение по нему с берегов Балтики маркировано множеством янтарных предметов и кусками необработанного янтаря, который добывали на западном берегу Ютландии и отчасти в Поморье. Движение этого драгоценного минерала, столь излюбленного в античное время, отмечено единым потоком вниз по Дунаю до современного Дьера на Рабе, где он делился на две ветви. Одна из них шла через Каринтию к Триесту и Венеции на Адриатическом море, чтобы закончиться в Риме, другая же указывала движение на Константинополь и в Малую Азию <sup>27</sup>.

Это и был кратчайший, наиболее удобный путь из Северной Европы в Византию, которым пользовались все без исключения торговцы и путешественники европейского Севера в Святую Землю, а также стремившиеся в Царьград авантюристы. Вот почему категорическое утверждение М.Б.Свердлова, что скандинавские паломники в Иерусалим двигались по днепровскому пути, вызвано невнимательностью к имеющейся литературе: никаких фактов, говорящих в пользу такого утверждения, нет, а специальное исследование о скандинавских пилигримах П.П.Вяземского дает вполне отрицательный результат. Последний со свойственной ему скрупулезностью изучил свидетельства исландских саг и северных хроник и пришел к заключению, что единственный случай, описанный в Кнутлингсаге, на который ссылаются историки (там го-



ворится о короле Эйрике, ходившем в 1098 г. на поклонение в Рим и Барн "через Россию") – всего только недоразумение, поскольку в публикации, на которую делаются ссылки, издателем пропущен текст, где рассказывается о пути Эйрика через Германию, где его встречали духовенство и император, причем последний дал Эйрику "проводников" (повидимому, охрану) до самого Константинополя<sup>28</sup>.

К бесспорным свидетельствам письменных и археологических источников об этом пути <sup>Т</sup>стоит сделать несколько пояснений, важных и для понимания общей ситуации той эпохи.

Обычное (для средневековых текстов) указание пути "по рекам" современный читатель и даже профессиональный историк, как правило, воспринимают адекватно, полагая, что речь идет о водном пути. Между тем, это далеко не так. В древности, да и в более поздние времена, путями сообщения служили не столько водные потоки, сколько их долины с открытыми и ровными поймами, на которых располагались селения, города, замки, связанные удобными и, что особенно важно, относительно безопасными дорогами, проложенными на пространстве Европы еще в римское время. По мере возможности, эти дороги обходили стороной горные массивы и леса, трудные для преодоления, опасные разбойниками, а главное – малонаселенные и потому не представлявшие интереса для торговцев.

Что касается собственно водных потоков, то ими пользовались при совершении поездок (или перевоза грузов) в пределах одной водной системы (вверх и вниз по реке или на участке река-море), особенно при наличии объемных и тяжелых грузов, а также чтобы сократить количество перевалочных пунктов. В путешествие по воде отправлялись только в том случае, если конечная цель отстояла от начала путешествия на сотни и тысячи километров, а большую часть этого расстояния можно было пройти по реке. Классическим примером такого маршрута служит Великий восточный путь. Он начинался в Дании, шел по Балтике до Финского залива, а далее по разным водным системам достигал Волги, чтобы закончиться на берегах "моря Хвалисского", т.е. Каспийского. И все же северные морские суда, приходившие с Балтики, приходилось оставлять в Ладоге, т.к. из-за порогов на Волхове они не могли подняться даже до Новгорода Великого. Поэтому можно думать, что дальнейшее плавание по рекам внутренней России западные купцы и искатели приключений, многочисленные следы которых археологи находят на берегах Верхней Волги до устья Оки, совершали на других судах, более приспособ-

ленных для преодоления подводных и наземных препятствий.

Достоверными свидетелями таких традиционных путей средневековья на берегах европейских рек являются инोकультурные поселения, комплексы подобных вещей в погребениях, распространение чужестранных монет и такие же монетные клады. Так последние особенно наглядно показывают движение восточного серебра (диргема) из бассейна Нижней и Средней Волги в район Балтийского моря двумя путями. Первый из них шел вверх по Волге и Тверце в новгородские пределы, а далее через Финский залив на Аландские острова и Готланд; второй связывал Среднюю Волгу через Оку с Западной Двиной, пересекая Днепр у Смоленска. Этот последний путь тоже раздваивался: одна его ветвь спускалась в Рижский залив, а другая вела по суше на Краков. Столь же важным, но уже полностью сухопутным, был торговый путь, связующий Среднюю Азию (и Азербайджан с Ираном) с Киевом, откуда он шел дальше на запад, к Праге. Он особенно наглядно показывает, что восточные и европейские торговцы предпочитали нелегкий путь по изрезанному оврагами и верховьями рек пространству Русской равнины казалось бы спокойному и удобному плаванию вниз по Дону, а затем по Черному морю к гирлам Дуная и к Босфору<sup>29</sup>.

Рассматривая с таких позиций вопрос о пути "из варяг в греки" по Днепру, обнаруживается не только полное отсутствие свидетельств, подтверждающих его существование, но и ряд фактов, прямо говорящих о его мифичности. Первым таким свидетельством является географический экскурс, вклинившийся в текст прямо за описанием "пути", который указывает выход из "Оковского леса" (т.е. с верховьев Днепра) в "море Варяжское" не по Ловату, а по Западной Двине. Последнее более логично уже потому, что между речными системами Днепра и Ловаты лежат два труднопроходимых водораздела, обособляющие бассейн Западной Двины. Стоит заметить, что и протяженность маршрута с верховьев Днепра в Балтику через Новгород на Волхове увеличивает путь более чем в пять раз. Насколько он труден и недостоверен, можно судить по недавней попытке ленинградских энтузиастов пройти его по воде и волоками летом 1987 г. Несмотря на то, что их ялы и шлюпки были много легче древнерусских и скандинавских лодий, а уровень воды в гидросистемах стоял почти на 5 м. выше, чем в IX-XI вв., большую часть маршрута они смогли преодолеть только с помощью тяжелых армейских вездеходов, на которых везли свои суда от озера к озеру.

Другим, столь же впечатляющим аргументом против существования "днепровского" маршрута служит наличие двух транзитных путей, пересекающих Днепр у Киева и Смоленска, между которыми на берегах этой реки практически отсутствуют свидетельства оживленного движения людей и грузов в указанное время. Единичные же находки, которыми располагает наука, только подтверждают этот разрыв между трассами торговых потоков <sup>30</sup>.

В связи с этим следует остановиться еще на одном историческом документе, прочно вошедшем в источниковедение древней Руси, как свидетельство существования пути "из варяг в греки", хотя сам он порождает много недоуменных вопросов. Речь идет о главе "о росах" сочинения византийского императора Константина Багрянородного (правильнее – "порфирородного", поскольку он был рожден в зале, украшенной порфиром, а не "багрянцем") "Об управлении империей". Текст содержит рассказ о том, как славянские племена, данники "росов", живущих в Киеве, рубят зимой в верховьях Днепра лес, делают "однодревки" (моносилы), весной сплавляют их к Киеву, где росы их оснащают и, нагрузив товаром и невольниками, начинают трудное и опасное путешествие вниз по реке, через пороги, к Черному морю и далее, вдоль его западного побережья, к Константинополю. Как отмечали многие историки, в этом сообщении не содержится никаких сведений о "транзитности" пути по Днепру вниз, а тем более – вверх; нигде не сказано, что "росы" – скандинавы, и нет никаких оснований полагать, что они появляются в Киеве из Новгорода или откуда-то еще. Наоборот, заключительный сюжет этой главы, сообщающий о "поладе" росов, объезжающих в течение зимы подвластные им славянские области и собирающих дань, говорит об их туземности или, во всяком случае, "укорененности" на протяжении достаточно долгого срока в этой стране <sup>31</sup>.

Таким образом, весь имеющийся в распоряжении историка круг свидетельств говорит в пользу дунайского, а не днепровского пути. Принять его мешает только прямое указание Адама Бременского на Новгород и Киев, как транзитные пункты на пути в Константинополь, и на Днепр, а не на Дунай, в тексте ПВЛ. Но так ли это препятствие безусловно?

На исторических картах славянского Поморья рубежа I–II тыс. н.э., охватывавших территорию современной Германии и Польши, можно обнаружить топонимы, соответствующие топонимам русской летописи, в первую очередь "Новград", "Нюград" и пр. Россия "но-

вых городов" тянется от Балтийского моря до Черного вдоль дунайского пути. Здесь же мы найдем "Вышгорода", "Вышеграды", "Чернограды" и др.<sup>32</sup> Что же касается "исключительно русского" топонима "Киев", то его близнеца на Дунае указывает уже ПВЛ. В действительности же, как показал болгарский филолог Н.П.Ковачев, только в письменных источниках X–XIII вв. на территории Балкан, Центральной и Восточной Европы отмечено около семи десятков "Киевов"<sup>33</sup>. Немало насчитывается и "Переяславлей", протянувшихся от Дуная до Верхней Волги. Наконец, крайне любопытную группу на Нижнем Дунае в районе его притока Олта образуют древние города – Хорсов, Новгород, Гюргев, Тутракан (Тьмуторокань?) и Русе – причем последний в своем древнем написании дает хорошо знакомую нам "Русь". Как показывают находки, все эти города возникли здесь до XI в. и не могут быть объяснены "переселенцами" из киевской Руси в монгольское время<sup>34</sup>.

С другой стороны, хорошо известна путаница в названиях рек, с которой встречается исследователь древних и фольклорных текстов. Классическим примером может служить устойчивое упоминание "Дуная" вместо Дона в памятниках Куликовского цикла или в "Слове о полку Игореве", где Ярославна обращается сначала к Днепру, чтобы тот "прилепел к ней ее ладу", а затем заявляет, что полетит чайкой "по Дунаю". Такая же путаница проявляется и в фольклорных текстах, что не совсем убедительно объясняют народными "припоминаниями" о давней прародине славян.

В случае с апостолом Андреем противоречие между Днепром и Дунаем разрешается очень просто, поскольку в большинстве древних и исправных текстов ПВЛ отмечена фантастическая – с точки зрения исторической географии – картина, когда "Днепр втекает в Черное море тремя устьями". Факт этот в высшей степени примечателен, поскольку исключает возможность ошибочной правки редакторов и переписчиков, ибо реальный Днепр в исторически обозримое время (геологическое) неизменно впадал в Черное море одним устьем. Последнее было хорошо известно на Руси и даже заставило монаха Лаврентия в своем списке ПВЛ соответственно изменять "три жерела" на "жерелом"<sup>35</sup>. Наоборот, при столь же неизменном наличии у Дуная семи рукавов дельты, традиционно указывают только на три главнейшие – Килийское, Сулинское и Св.Георгия. Эти "три жерела" и обозначены в ПВЛ у реки, избранной апостолом для своего путешествия.

Другими словами, здесь можно утверждать не сочиненное специально во славу русской Церкви и Русской земли "хождение" апостола, как то предполагалось ранее, а укоренение на русской почве уже существовавшего произведения, имевшего кроме агиографического еще и географическое содержание – тот традиционный путь "из варяг в греки и из грек" по Дунаю, который русским летописцем был перенесен на Днепр, исказив историческую перспективу и внося смятение в умы позднейших исследователей. Понимая, видимо, несообразность приключившегося, летописец или один из последующих редакторов попытался исправить положение, перекинув "волок" с верховьев Днепра на Ловать, быть может даже не подозревая об истинном расстоянии между ними и встающих здесь преградах, поскольку путь этот, по глубокому убеждению изучавшего его А.М.Микляева, мог быть использован разве только в зимнее время <sup>36</sup>.

Установление истинного маршрута "хождения" коренным образом меняет и ситуацию с апостолом, поскольку его появление в дунайском регионе вполне согласуется со сведениями о его "жребии" и проповеднической деятельности, чего никак нельзя было сказать о днепровском направлении. Исходя из наиболее ранних свидетельств – Евсевия Кесарийского (ум. в 340 г.) и Евхерия Лионского (ум. в 449 г.) – уделом ("жребием") апостола Андрея была "Скифия", включавшая в себя не только земли, прилегавшие с севера и запада к Черному морю, но и Анатолию с центром в Синопе. Оттуда он отправлялся в свои путешествия – на Тамань, в Приазовье, на Кавказ, а затем и в Ахайю (Эллада), где был распят в Патрах и там же погребен. Такова литературная традиция, позволяющая с достоверностью говорить только о его пребывании в Синопе и в Патрах. Любопытным дополнением к житиям Андрея служат многочисленные "каталоги" раннего средневековья – "О двенадцати апостолах: где каждый из них проповедывал и где скончался" – в которых, кроме перечисленных территорий, указана Фракия, прилегающая к Дунаю <sup>37</sup>. Другими словами, хождение апостола вверх по Дунаю (в отличие от хождения по Днепру) оказывалось в полном согласии с исторической традицией, обнаруживавшей апостола и на Британских островах, куда он мог попасть только следуя дунайским маршрутом <sup>38</sup>.

Однако, зачем вообще было нужно послать апостола в Рим? Вопрос этот тревожил всех исследователей и каждый из них пытался по-своему объяснить загадочную цель его стремления. В тексте со-

держится только констатация, что Андрей "захотел пойти в Рим", а в самом Риме ограничился рассказом "о земле словен", описанной им в анекдотической форме.

Оставляя в стороне домыслы, вроде того, что апостолу "захотелось повидать брата Петра", или что ему надо было "отчитаться в миссионерской деятельности" (хотя в то время еще не существовало конгрегаций Святого Престола), стоит отметить удивительную "сдержанность" апостола на его пути в Рим. Андрей предстает только путешественником, он не обращается с проповедью к местным жителям и не пытается никого обратить в христианство. Если последнее можно объяснить тем, что "горы киевские" (т.е. дунайские) были безлюдны и дики, то отсутствие проповеди у "словен" заставляет предположить, что обращение их или уже свершилось, или ему еще не настало время и это сделает кто-то другой. Похоже, в последнем и заключена разгадка.

В самом деле, любая легенда, основанная на квазиисторических фактах и обращенная в прошлое, показывает как бы предвосхищение событий, не называемых прямо, однако понятных современникам без пояснений. Церковная же легенда в момент создания всегда актуальна: она не историографична, а историософична. Не случайно большинство историков полагало целью хождения апостола утверждение авторитета молодой русской Церкви, для чего легенда и была внесена в ПВЛ. В своем же изначальном варианте (дунайском) она предвещала задним числом обращение народов, которые еще только должны были появиться в этих местах, т.е. болгар, принявших крещение в 60-е гг. IX в., и "словен" — "они же норик", упоминаемых во "введении" ПВЛ как расселившихся позднее по Дунаю, "где есть ныне Угорская земля и Болгарская". Предположение это подтверждается следующими фактами.

Первым и самым серьезным из них является наблюдение предшественников исследователей, что легенда не имеет аналога в греко-латинской историографической традиции, связанной с личностью Андрея Первозванного, будучи продуктом исключительно славянской историософической мысли<sup>39</sup>. Теперь можно утверждать, что она связана первоначально не с древней Русью, на которую была только перенесена, а с дунайским регионом, т.е. с теми самыми "словенами", обитавшими в Великой Моравии и Паннонии, где, к слову сказать, находились и "Новогарды", столь схожие с "Немогардами" Константина Багрянородного. Другим фактом, хорошо согласующимся с ука-

занимным выводом, является интерес к апостолу Андрею в Византии, отмеченный именно во второй половине IX в., когда произошло "обретение" славянской письменности и крещение болгар.

Еще более точную дату содержит в себе сам текст легенды, если взглянуть на него сквозь призму международных событий того времени.

Отказавшись от Днепра в пользу Дуная, историк меняет не просто географические ориентиры, но попадает в совершенно иную политико-географическую ситуацию. Все правобережье Дуная от Германии до Черного моря в раннем средневековье представляло остатки римского "лимеса" — укрепленной пограничной системы путей, городов и сторожевых постов, охранявших от варваров с востока и севера границы Империи. Когда-то здесь от крепости к крепости, от города к городу вели надежные, мощенные камнем дороги, которыми пользовались и тысячелетие спустя. На определенном расстоянии друг от друга располагались сторожевые посты и почтовые станции, где можно было сменить лошадей, переночевать под охраной гарнизона и на следующее утро отправиться далее. Именно лимес, а не море, связывал на протяжении столетий центры сначала одной, а затем двух империй. Но к интересующему нас времени все это давно кануло в прошлое.

Великое переселение народов, ускорив гибель Западной Римской империи, разрушило дунайский лимес и надолго прервало регулярные связи между Константинополем и Центральной Европой. Они стали теперь опасны, а порой и невозможны. Подунавье оказалось во власти кочевых орд, прибывавших с востока и севера. Вестготы, гунны, авары оставались здесь сравнительно недолго, напоминая саранчу, готовящуюся к перелету на другое поле. Все изменилось, когда на Нижнем Дунае во второй половине VII в. появилась болгарская орда хана Аспаруха, которой было суждено стать ядром будущего государства. И все же прошло, по меньшей мере, два столетия, пока кочевые болгары, попавшие в славяноязычную среду, изменились настолько, что смогли не просто принять христианство, но и приступить к созданию исключительного по взлету культуры Первого Болгарского царства. В 865 г. болгарский царь Борис принял крещение под именем Михаила, став союзником Империи и открыв, тем самым, новую фазу в политической и культурной истории славяно-болгарского народа. Но между Болгарией и Византией возникли споры о подчинении новой Церкви, поэтому, использовав нали-

чие в стране римских миссионеров, летом 866 г. Борис-Михаил отправил в Рим посольство, которое вернулось в конце того же года с папскими легатами, направлявшимися в Константинополь <sup>40</sup>.

Значение этого события – установление связи между Римом и Константинополем – нам сейчас трудно представить, даже имея на руках письма папы Николая I к реймскому архиепископу Хинкмару, где он возносит хвалу Богу, что снова стал возможен путь по суше между Византией и Римом, и письмо папского легата Анастасия Библиотекаря, в котором отмечена радость византийского императора по поводу наконец-то снова открывшегося пути через Болгарию, поскольку в ином случае "посланцы апостольского престола не увидели бы ни моего лица, ни снова Рима" <sup>41</sup>. В свете таких свидетельств ирония Е.Е.Голубинского, для которого (как и для нас) морской путь из Константинополя в Рим представлялся вполне естественным, оказывается неоправданной. На морском пути, достаточно трудном и ненадежном в силу чисто природных условий, главную опасность на протяжении многих столетий представляли греческие и арабские пираты, контролировавшие в то время все пространство Средиземного моря.

Легенда о путешествии апостола Андрея с берегов Черного моря в Рим несла в себе, таким образом, отклик на самое яркое и важное событие второй половины IX в., и потому можно думать, что появилась она в эти же годы. Такой вывод, основанный на большом количестве независимых фактов, может быть признан достаточным в отношении текста легенды, поскольку выяснено его содержание и наиболее вероятное время появления. Однако существует возможность сделать еще один шаг в изучении внутренней истории и смысла памятника, отразившегося в древнейшем русском летописании.

### 3.

Обращаясь к событиям 60-х гг. IX в. в Подунавье, внимание невольно привлекает группа людей, оказавших огромное влияние на судьбы славянского мира и, к слову сказать, прошедших именно тем путем, который был усвоен в легенде апостолу. Речь идет о "солунских братьях" – просветителях славян Константине-Кирилле и Мефодии с их учениками, с именами которых связано возникновение и распространение славянской азбуки, литургии и церковного "устроения" в Великой Моравии, Тарнонии и Болгарии. Будучи приглашены из Константинополя в Великую Моравию, они прошли вверх



по Дунаю через Болгарию, которой еще предстояло принять крещение (вспомним: "на горах сих..."), провели несколько лет среди моравян (т.е. "словен") после чего совершили путешествие к Святому Престолу — то ли по требованию папы Николая I, то ли, как считают некоторые, в силу некогда данного Константином-Кириллом обета посетить Рим.

Совпадение реального маршрута и маршрута легенды могло быть случайным. Но сравнивая маршруты миссионерской деятельности апостола Андрея на берегах Черного моря с последовательностью путешествий Константина-Кирилла по тем же областям — в Херсонес, к хазарам в Приазовье, на Балканы и в Подунавье — приходишь к мысли, что просветитель славян сознательно шел по следам апостола, как бы выполняя долг духовной преемственности по завершении его дела. Последнее тем ярче бросается в глаза, что, в отличие от римской Церкви, восточная, византийская, из которой вышел Константин-Кирилл, крайне мало занималась миссионерской (апостольской) деятельностью, поэтому ревность "солунских братьев" к проповеди среди язычников в Константинополе середины IX в. должна была вызвать удивление, а то и прямое неодобрение. Наоборот, те же причины приковывали к ним внимание Рима, справедливо опасавшегося влияния константинопольской Церкви в Подунавье, где уже работали католические миссионеры.

Здесь не место излагать историю деятельности "солунских братьев" и их учеников, которым посвящена обширная литература<sup>42</sup>. Достаточно сказать, что первое впечатление о наличии связи между проповедью братьев и "хождением" апостола Андрея — с самого начала и до их появления в 867 г. в Риме — находит подтверждение и в дальнейшем. Встреченные папой Адрианом II (папа Николай I незадолго до их прихода умер), славянские просветители торжественно поднесли римскому первосвященнику мощи св. Климента, найденные Константином в Херсонесе, и богослужебные книги на славянском языке. Последние были положены понтификом в храме св. Марии, "иже нарицается Фотида", и над ними была отслужена католическая литургия. В тот же день по ним с участием Константина, Мефодия и их учеников было совершено торжественное богослужение на славянском языке в соборе святого апостола Петра.

Последовательность этих служб вполне соответствует торжественности каждого момента. Менее понятно совершенное братьями на второй день их пребывания в Вечном Городе богослужение в церкви св. Петронилы (или Петрониды), заставляя предположить, что эта

святая, ничем более ими не отмеченная, была тезоименна их матери, о которой нам ничего не известно. Но особый интерес вызывает сообщение, что на третий день братья с учениками собрались в храме св. апостола Андрея, где совершили благодарственную службу, причем ранее, чем апостолу Павлу, к стопам которого они "припали" только на четвертый день. Этот факт может быть истолкован лишь как признание ими Андрея своим небесным наставником и руководителем, чье дело проповеди в "скифских" землях они привели к успешному завершению, создав для славян ("скифов") собственную грамоту, переведя на нее богослужебные и священные книги и утвердив славянскую же литургию.

В том, что это именно так, убеждает недавнее открытие болгарского историка Стефана Кожухарова.

Работая летом 1978 г. в книгохранилище Зографского монастыря на Аѳоне, Кожухаров обнаружил канон, посвященный апостолу Андрею, автором которого оказался один из ближайших учеников Кирилла и Мефодия, Наум Охридский. Имя автора и адресата канона раскрывалось в акrostихе, который сообщал, что "Первого Христова апостола восхваляет нищий Наум". "Первого" — т.е. "Первозванного". Открытие это имело огромное значение еще и потому, что до находки Кожухарова не было известно ни одного произведения, связанного с именем Наума. Для нас же особенно важно то обстоятельство, что в своем каноне Наум проводил параллель между самоотверженной деятельностью апостола, просвещавшего евангельским учением северных варваров и за то потерпевшего от них мучения и гонения, со своими учителями, Кириллом и Мефодием. Параллель не предлагалась — она прямо утверждалась вплоть до таких подробностей, как радость Андрея, которую тот проявил, увидев приближение конца своей земной жизни, "как и учитель мой, провидя свою смерть", подчеркивал Наум<sup>43</sup>.

Теперь можно попытаться представить историю появления легенды о "хождении" апостола, отразившуюся в ПБЛ.

"Солунские братья" находились в Риме около двух лет — до смерти Константина-Кирилла, будучи окружены вниманием видных деятелей Церкви и просто образованных людей, которым, как повествуют жития, они рассказывали о славянских странах, обычаях народов, вновь устроенных церквях и о своей деятельности. Можно утверждать, что ими был написан и передан в архив Ватикана подробный отчет обо всем, что они видели и что сделали, содержащий

очерки быта славян, в том числе и пассаж о парильне с объяснением, что тем самым "творят себе не мученье, а мовение". Такой подробный отчет о новообращенных народах обязан был представить каждый миссионер. Очень вероятно, что из этого отчета позднее и был заимствован отрывок о банях, будучи переработан в Риме в католическом духе в рассказ о веселых и находчивых монахах монастыря Фалькенау в Ливонии. Гораздо важнее, что на основе этого отчета могло возникнуть в кругу учеников "солунских братьев" произведение, названное А.А.Шахматовым "Сказанием о грамоте словенской", которое и содержало краткую историю моравской миссии. Вступлением для нее могла послужить легенда об апостоле Андрее, как можно думать, явившемся некогда Константину-Кириллу с требованием завершить начатое им, апостолом, дело и с сообщением о своем "хождении", что объясняет и данный Константином обет посетить Рим.

Но в ПВЛ попал не первоначальный и даже не вторичный текст, а запись какого-то их пересказа, причем рассказ о собственно моравской миссии был помещен отдельно под 898 годом ("В лето 6406..."), тогда как упоминание дунайского пути "из варяг в греки" было дополнено переписчиком и оторвано от "хождения" географической вставкой о реках, текущих из "Оковского леса" на три страны света. Стоит заметить, что под "Волгой" этот географ понимал, скорее всего, Оку, по которой и был назван самый лес...

Содержание первоначального "Сказания..." должно было вызвать острое недовольство церковных кругов в Константинополе, как и все, что было связано с моравской миссией Кирилла и Мефодия, обращением их к Риму и последующей деятельностью их учеников, способствовавшей укреплению независимости (автокефальности) болгарской Церкви от Константинополя, а в конечном счете — самой Болгарии. Уже одно это обстоятельство может объяснить полное молчание византийских источников того времени как о "солунских братьях", так и о миссии в Моравию, куда они были направлены по просьбе князя Ростислава.

Однако, приключения "хождения" на этом не кончатся. Рассказ о моравской миссии, помещенный в ПВЛ под 898 годом, заканчивается не смертью Константина-Кирилла в Риме, как то было в действительности, а уходом его из Рима в Болгарию "учить болгарский народ" (что прямо указывает на болгарские истоки предания и на более позднее, чем вторая половина IX в., время появления текста), тогда как Мефодия (и это соответствует исторической дейст-

вительности) паннонский князь Коцел ставит епископом "на стол святого Андроника апостола, ученика святого апостола Павла". Андроник, упомянутый апостолом Павлом в "Послании к римлянам", в I в. н.э. действительно был епископом в Сирмии Паннонской (ныне г. Срем) на р. Саве, где мирно скончался. Но далее, после сообщения о переложении Мефодием с помощью "двух попов-скариписцев" с марта по 26 октября "всех книг с греческого языка на словенский", ПВЛ разражается ожесточенной тирадой:

"Словенскому народу учитель есть Андроник апостол; к моравам доходил и апостол Павел, и учил тут. Тут и Иллирик, до него дошел апостол Павел, тут и были словене поначалу. Так что словенскому народу учитель есть Павел, от этого племени и мы, русь; так что и нам, руси, учитель есть Павел апостол, поскольку он учил словенский народ и поставил епископа и наместника словенскому народу Андроника..." 44

Чем вызвано такое ожесточение?

Отголоски двух тенденций в истории просвещения славянских земель, восходящие по одной версии к Андрею, а по другой — к Павлу и Андронику, можно заметить не только в ПВЛ, но и в литературе, посвященной "солунским братьям". В моравско-паннонских житиях и похвальных словах Кириллу и Мефодию нет никаких упоминаний о миссионерской деятельности апостола Павла. Что же касается Андроника, то его имя упомянуто поставительной грамотой папы Адриана II, выданной им Мефодию. Не названы они и в древних глаголических службах Кириллу и Мефодию, нет их и в "Сказании о писеманах" Чернорица Храбра, сохранявших, повидимому, великоморавскую или болгарскую традицию.

Наоборот, в древнейших русских минейных списках служб Кириллу и Мефодию можно найти уподобление просветителей апостолу Павлу. Так о Кирилле-Константине утверждается, что он "Павлу блаженному ученик был, его же деянием следовал, прошел до краев западных, рассевая слово в народах". Подобного сравнения удостоился и Мефодий: "Нашелся новый Павел, премудрый, мысленно крест Христов на себя возложив, святой, дошел до запада, леств идолюскую всю раззоряя, все ереси, блаженный, уничтожая" 45.

Ситуация чрезвычайно любопытная: так кто же — Андрей или Павел? Но традиция, связывающая имена "солунских братьев" с апостолом Павлом, прослеживается только в их ранних русских службах и в ПВЛ. Больше того, динамика и резкость цитированного выше отрывка оставляет впечатление, что перед нами свидетельство не истори-

ческой традиции, а голос возмущенного павликианина, попавший в текст из маргинальной глоссы, по ошибке внесенной переписчиком в произведение, использованное в этой части ПВЛ.

Движение павликиан возникло во второй половине УП в. в Армении и уже в УШ в. распространилось во Фракии. В Х в. центром павликианства стал Филиппополь, теперешний Пловдив, с его окрестностями. Во многом сходные по своим воззрениям с манихеями и месалианитами, павликиане создавали в народе почву для богомилства, которое захватило не только болгар, но и "русь". Дм. Ангелов, один из видных исследователей средневековых ересей в Болгарии, опираясь на греческие и славянские памятники письменности, показал, что борьбу против еретиков вели как раз ученики "солунских братьев", отличая отход тех от догматического православия в обрядности, толковании символа веры и в нарушении церковных установлений<sup>46</sup>.

Повидимому, фронт борьбы был гораздо шире, затрагивая историю славянства, вопрос о происхождении славянской грамоты, литургии, перевод книг и многое другое. Отсюда и большое число дошедших от IX и X вв. сочинений, посвященных происхождению славянской азбуки, авторы которых защищали и пропагандировали деятельность Константина-Кирилла и Мефодия. Но вот, что любопытно. Если павликианство, как ересь, было гонимо порой весьма жестоко в самой Византии, а после падения Первого Болгарского царства – и в Болгарии, то на его новой родине – на Руси – павликианское утверждение приоритета апостола Павла в деле просвещения славян и распространения славянской письменности оказалось выгодно греческому духовенству. Речь шла не об установлении исторической истины. Умаление роли апостола Андрея, а вместе с ним – Кирилла и Мефодия, способствовало, с одной стороны, подавлению и искоренению памяти об автокефальности болгарской церкви и болгарского народа, а с другой – дискредитации роли Рима, с которым в середине XI в. у Константинополя произошел полный церковный разрыв.

Ну, а то, что тем самым духовная цензура по-своему "правила" русскую историю вместе с историей ее культуры, искажая историческую реальность, перенося события с Дуная и из Моравии на Днепр и Волхов – никого не интересовало... Справедливости ради следует отметить, что в ПВЛ – правда, вскользь – нашла отражение и "научная" точка зрения, утверждавшая, что "здесь ни апостолы не учили, ни пророки предрекали", впрочем, тут же следовала и оговорка: "но если телом апостолы здесь не были, то учение их,

как трубы, звучат по вселенной в церквах" 47.

Теперь можно подвести итоги.

Как выяснилось, небольшой фрагмент анекдотически звучащего текста содержал обширную информацию. Она позволила уточнить историческую географию древней Руси, понять действительный смысл словосочетания "путь из варяг в греки и из грек", столь долго вводивший в заблуждение историков, поскольку за ним открывается трансевропейский путь по Дунаю и Одеру (Висле), понять мысли и чувства славянских просветителей, понимавших величие собственной миссии, а вместе с тем увидеть одну из идейных схваток между наукой и ересью, за которой скрывались далеко не бескорыстные побуждения.

Очень вероятно, что "Сказание об обретении письменности славянами" – или "О деяниях новых апостолов" – от которого до нас в пересказах дошли отрывки, упоминающие "путь из варяг в греки", "хождение апостола Андрея по Дунаю", "о банях словенских", а, возможно, и о тождестве "словен" с "нориками", было создано не Наумом Охридским, который написал канон апостолу Андрею, а кем-либо из его учеников, создавших "Житие Наума" и службу ему. Последнее тем более вероятно, что в "Житии Наума" Мефодий с учениками прямо уподобляется апостолам, как то: "начали по суху свой путь совершать, апостольски проповедуя православную веру", "святые же, идучи, шли посреди града, как некогда апостолы в Иерусалиме" и т.п. 48 Как бы то ни было, но сочинение это, возникшее на болгарской почве в конце IX, а вернее – в начале X в., впоследствии оказалось на Русской земле, в Киеве, где переделанное в соответствии с новой географической обстановкой было использовано в обширном историко-этнографическом "вступлении" ПВЛ древнейшей редакции 49.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
2. Истрин В.М. Замечания о начале русского летописания. ИОРЯС, т. XXVI, Пг., 1921; т. XXVII, Пг., 1922.
3. Никольский Н.К. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып. I, Л., 1930. Из более поздних работ см.: Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977.

4. Шахматов А.А. Повесть временных лет. т.І. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916, с.6-8.
5. КСРЛ, т.38. Радзивилловская летопись. Л., 1989, с.12-13.
6. КСРЛ, т.2. Ипатьевская летопись. Изд. 2-е. СПб, 1908, стб. 5-7.
7. Там же, разночтения.
8. Летописец Переяславля Суздальского. М., 1851, с.1-2.
9. КСРЛ, т.І. Лаврентьевская летопись. Изд. 2-е. Л., 1926, стб. 5-7.
10. Там же, разночтения.
11. КСРЛ, т.І, стб. 83.
12. Малышевский И.И. Сказание о посещении Русской страны св. апостолом Андреем. В кн.: Владимирский сборник в память девяти-сотлетия крещения России. Киев, 1888, с.39.
13. Васильевский В.Г. Труды. т.2, вып.І. СПб, 1909, с.3-55.
14. Там же, с.213-295.
15. Голубинский Е.Е. История русской Церкви. т.І, первая половина. М., 1880, с.4.
16. Малышевский И.И. Указ. соч., с.21.
17. Голубинский Е.Е. Указ. соч., с.21.
18. Седельников А. Древняя киевская легенда об апостоле Андрее. *Slavia*, т.Ш, ч.2 и 3, Praha, 1924, с.316-335.
19. Погодин А. Повесть о хождении апостола Андрея в Русь. "Byzantinoslavica", т.УП, Praha, 1937-1938, с.128-147.
20. Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, с.407-418.
21. Мюллер Л. Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород. В кн.: Летописи и хроники. 1973. М., 1974, с.48-63.
22. Кузьмин А.Г. Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи. В кн.: Летописи и хроники. 1973. М., 1974, с.47.
23. Робинсон А.Н. "Маршрут" апостола Андрея. *Scando-Slavica*, т.29, København, 1983, с.77-100.
24. Брим В.А. Путь из варяг в греки. Известия АН СССР, УП серия, Отделение общественных наук. Л., 1931, с.201-247.
25. Свердлов М.Е. Транзитные пути в Восточной Европе IX-XI вв. Известия ВГО, т.101, № 6, Л., 1959, с.540-545.
26. Рибоков Б.А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М.,

- 1963, с.224-227; его же: Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982, с.125-128,294.
27. См.: Кларк Г. Доисторическая Европа. М., 1953, с.242-279.
  28. Вяземский П.П. Две статьи. Волк и лебеди сказочного мира. Ходили ли скандинавские пилигримы на поклонение к святым местам через Россию? Воронеж, 1893, с.35-98.
  29. См., напр.: Янин В.Л. Денежно-весовые системы русского средневековья. Домонгольский период. М., 1956; Потин В.М. Древняя Русь и европейские государства в X-XIII вв. Л., 1968 и др.
  30. В этом плане любопытным примером квазинаучного использования археологических и прочих свидетельств является глава "Путь из варяг в греки" в монографии Г.С.Лебедева "Эпоха викингов в Северной Европе" (Л., 1985, с.227-235), где конкретика фактов подменяется общеконцептуальными постулатами.
  31. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989, с.44-51, 291-331.
  32. См.: Коледаров П. Политическа география на средновековната Българска държава. Първа част. София, 1979.
  33. Ковачев Н.П. Средновековното селище Киево, антропонимът Кий и отражението му в българската и славянската топонимия. "Известия на института за български език", кн. XVI, София, 1968, с.125-134.
  34. См.: Български средновековни градове и крепости. т.1, Варна, 1981, с.155 и далее.
  35. ПСРЛ, т.1, Лаврентьевская летопись, стб. 7.
  36. Личное сообщение А.М.Михляева о его докладе в Гос. Эрмитаже. К этому стоит добавить, что древнерусские "авторы" ПВЛ, по-видимому, хорошо отдавали себе отчет в невозможности иного пути из Новгорода по Волхову в Рим, как только "по морю Варажскому" в устье Одера, где от Волина начинался традиционный путь на юг.
  37. Васильевский В.Г. Труды, т.П, вып.1, с.214-227.
  38. Малышевский И.И. Указ. соч., с.21 и далее.
  39. В этом плане интересны наблюдения И.С.Чичурова, предпринявшего недавно сравнительно-исторический анализ византийской и русской традиций сказания об апостоле, и пришедшего к выводу о "принципиальных расхождениях в отношении Византии и Руси к идеологической значимости культа ап. Андрея", в конечном же счете - о независимости русской традиции от Констан-



- тинополя (Чичуров И.С. "Хождение апостола Андрея" в византийской и древне-русской церковно-идеологической традиции. В кн.: "Церковь, общество и государство в феодальной России", Сб. статей. М., 1990, с.20).
40. См.: Соколов М. Из древней истории болгар. СПб, 1879; Златарски В. История на Българската държава през средните векове, т.І, ч.2, София, 1971, с.45-165.
  41. Войнов М. За разрива между Борис І и Рим. "Известия на Института за българска история", т.7, София, 1957, с.322.
  42. Для ориентации в ней можно рекомендовать очерк Истрина В.А. "1100 лет славянской азбуки", Изд. 2-е, М., 1988, и указатель Можаяевой И.Е. "Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике". 1945-1974. М., 1980, а так же "Сказания о начале славянской письменности" М., 1981.
  43. Стойчев Ст. Хилядолетното българско слово. "Вестник АБВ", София, 22.V.1979, с.І.
  44. Полностью текст сохранился в Радзивилловском списке ПВЛ (ПСРЛ, т.38, Л., 1989, с.19).
  45. Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. "Труды славянской комиссии", т.І, Л., 1930, с.ІІІ-ІІ2.
  46. Ангелов Дм. Богомилството в България. София, 1980.
  47. ПСРЛ, т.І, стр.63.
  48. Лавров П.А. Указ. соч., с.186.
  49. См. об этом также: Никитин А. По следам апостола Андрея. "Наука и религия", 1990, № 9-12.

## ЯСНЯ ИЗ ВОЛЖСКОЙ БОЛГАРИИ

В ночь с 28 на 29 июня 1175 г. в своем замке в селе Боголюбове, под Владимиром, был убит заговорщиками владимиро-суздальский князь Андрей Юрьевич Боголюбский. Подробный рассказ об этой трагедии содержится в Ипатьевской летописи<sup>1</sup>.

"Началникъ же оубициамъ былъ Петръ, Кучьковъ зять, Анбаль Ясинъ, ключникъ, Якимъ Кучьковичъ, а всихъ невѣрныхъ оубишихъ 20 числомъ".

Конфликт между князем Андреем Юрьевичем и ростово-суздальским боярством назревал давно. Как сообщает Никоновская летопись под 1160 г., "прелцень бысть отъ домашнихъ своихъ злыхъ, ненавидяху бо князя Андреа свои его суще домашни, и лстивно и лукавно глаголаша къ нему, и тако совраждоваша и съсориша его з братьею, со княземъ Мстиславомъ Юрьевичемъ, и со княземъ Василкомъ Юрьевичемъ, и со княземъ Михалкомъ Юрьевичемъ, и с предними мужи отца его. И тако изгна братію свою, хотя единъ быти властель во всей Ростовской и Суздальской землѣ, сиче же прежнихъ мужей отца своего овѣхъ изгна, овѣхъ же емъ въ темницахъ затвори; и бысть брань люта въ Ростовской и въ Суздальской земли"<sup>2</sup>. В "Книге степенной царского родословия" говорится о том, что бояре Кучковичи были домочадцами князя Андрея: "... и воздвиже на него брань отъ своихъ домочадныхъ ему, иже бяху ему у него ближнии и любимии бояре, зовомии Кучьковичи, зли советищи дѣяволу. Сїи прежде лукавымъ своимъ советомъ увѣщаша сего великого князя Андрея, грядущу ему изъ Вышеграда въ преименитый градъ Владимиръ,... Сїи же окаяниши Кучьковичи, надѣящеся ижъ къ себѣ милости самодержца неудобная содѣваху. Въ нихъ же бѣше

единъ именемъ Якимъ Кучьковичиъ, иже бѣше блаженному сему самодержцу Андрею наче всѣхъ вельми возлюбленъ. Его же присный братъ ѣкоея ради зини ятъ бысть и по градицкому закону достойную казнь воспріять. Сія же слышавъ, безумный Якимъ, и абіе, вослихся въ него сатана,... Тако и сей окаянный Якимъ тече и вонія къ брати своей, злѣйшимъ совѣтникомъ, молву дѣя и глаголя: "Аще днесь сего казнили, а завтра насъ тако же казнити имать. Да промыслимъ о князи нашемъ"<sup>3</sup>.

В русских летописях нередки сообщения о рождении и женитьбахъ князей, рождении у нихъ детей, кончинахъ княгинь и т.п. О личной жизни Андрея Боголюбского "заговор молчания" летописцевъ. В летописяхъ ничего не говорится о томъ, когда и где родился Андрей Крѣвичъ, когда и на комъ женился и когда родились его дети. Только в Тверской летописи сообщается: "... убіенъ бысть благовѣрный великій князь Андрей Крѣвичъ Боголюбскій отъ своихъ бояръ, отъ Кучковичевъ, по наученію своего ему княгини. Бѣ бо Болгарка родомъ, и дръжаще къ нему злую мысль, не про единю зло, но и просто, иже князь великій много воева съ нимъ Болгарскую землю, и сина посылалъ, и много зла учини Болгаромъ; и жаловашася на нь втайнѣ Петру, Кучкову зятю, прядъ сикъ же днемъ поймалъ князь великій Андрей и казни его. Въ праздникъ же сѣй піащемъ Кучковичемъ у Петра, у зятя ихъ, рече Якимъ Кучковичъ: "что сътворимъ съ великимъ княземъ? вчера брата моего ятъ и убитъ, а нынѣ насъ хочетъ няти; да промислимъ о своемъ животѣ". И съвѣщашася томъ дни убити его. Начальникъ же свѣту убійцамъ Петръ, Кучковъ зять, Албаль Ясинъ, ключникъ, Якимъ Кучковичъ, Ибрамъ Моизичъ, всѣхъ окаянныхъ убійцъ двадцать"<sup>4</sup>. Также в Супрасльской летописи отрывочные известія: "... а княгини его Болгарини держаше к немуу злоую

мысль..."; "... а княгини его болгарини держаше к нему злую мысль..."<sup>5</sup>, возможно, восходящие к тверскому источнику.

В.Н.Татищев при создании своей "Истории Российской" пользовался также летописями, которые не сохранились до наших дней. Основываясь на Раскольниковьем манускрипте, В.Н.Татищев писал под 1147 г. о романе князя Юрия Долгорукого с супругой суздальского тысяцкого Кучки, владельца Москвы. Когда боярин Кучко, оставив службу у князя, уехал в свою вотчину, князь Юрий ворвался в Москву, убил боярина, а дочь его выдал за своего сына Андрея<sup>6</sup>. В.Н.Татищев на основе Степенной летописи сообщил: "Князь Юрий Владимирович в 1147 году построил Москву и тогда женил сына своего на дочери у некоего дворянина, в тех местах живущаго, именуемаго Кучка, котораго князь Юрий за некую вину казнил" и на основе летописи Еропкина добавил: "От того Кучка осталось два сына, а были у князя Андрея, яко шурья, в любви. Да за зло один казнен, а другой, брат его, тоже и княгиня, возмев злобу на князя, мужа своего, искали удобное время убить его. Зане им во Владимиро учинить того не годилось, но подолге усмотрели время, как он был в любимом своем селе Боголюбове, тогда Кучков с зятем и другие злодеи убиша его. От сего он проименован Боголюбский". Описывая убийство князя Андрея, В.Н.Татищев сообщает, что княгиня днем накануне убийства уехала во Владимир, а на следующий день после убийства князя она "уехала в Москву со убийцы", т.е. с Кучковичами. В 1176 г. преемник князя Андрея, его младший брат Михаил, приглашенный из Южной Руси на владими́ро-суздальское княжение, казнил заговорщиков. "Михалко велел перво Кучковых и Анбала, повеса, разстрелять, потом другим 15-ти головы секли. Последи княгиню Андрееву, зашив в кораб с камением, в озеро пустили

и все тела протчих за нею побросали. От того времени оное озеро прозвалось Поганое". В примечаниях В.Н.Татищев указал: "Княгиня Андреева сия была вторая, ясыня, но когда первая умерла и когда с сею он женился, того историки не показали... Но я точно из манускрипта Еропкина взяв, яко обстоятельнейшее внес" и ниже: "Жена же сия не первая, но другая или третья, но чья дочь была неизвестно,...."<sup>7</sup>. В родословнике русских князей В.Н. Татищев писал о князе Андрее: "20. Андрей I, князь великий Белой Руси, имянован Боголюбский, сын Юрия II, великий князь II57, убит от шурина Кучкова II75. На великом княжении был I8 лет. Супруги: I) дочь Кучкова II47; 2) ясыня, казнена II77. Дети: Изяслав, умер II65; Мстисла<sup>в</sup>, умер II73; Юрий был в Новгороде; дочь Мария, супруга Святослава Владимировича счижского II58"<sup>8</sup>.

В Синодике (поминальном): "Великому князю Андрею Юрьевичу Володимирскому и Боголюбскому, умершему нужною (насильственной — А.К.) смертью от свои домочад, вечная память"<sup>9</sup>.

28-29 июня 1762 г. император Петр III был свергнут с престола в результате дворцового переворота, возглавлявшегося его женой, по происхождению немецкой принцессой, ставшей затем императрицей Екатериной II. Через неделю после переворота, 6 июля, вероятно, с ведома супруги низложенный император был убит. Факт участия в заговоре против Андрея Боголюбского его жены — иноземки был по немке Екатерине II, что называется, "не в бровь, а в глаз". Поэтому Екатерина II и современник ее царствования М.М.Щербатов в своих исторических трудах ничего не пишут об этой жене-иноземке, а упоминают только одну жену Андрея Юрьевича — дочь боярина Кучки<sup>10</sup>.

Н.М.Карамзин назвал "татищевым прибавлением", что у Анд-

рея Боголюбского была жена "будто бы Ясения родом"<sup>11</sup>. Зачем было В.Н.Татищеву "прибавлять" Андрею Боголюбскому жену-ясиню?! Факты, содержащиеся в "Истории" В.Н.Татищева, историки считают заслуживающими доверия.

П.Бутков, отметив, что "о браках Боголюбского нет еще сведений точных", указал: "Но мы имели Летопись, содержащую в себе известие, что у Боголюбского, по смерти Кучковой, была вторая жена Ясения; что она вместе с любимцем князя ключником его Ясыном же Анбалом, участвовала в убийстве своего супруга..." Далее П.Бутков высказал предположение, что Георгий (Крип), младший сын Андрея Боголюбского, ставший впоследствии первым мужем грузинской царицы Тамары, мог быть его сыном от жены-ясини<sup>12</sup>.

Несколько миниатюр Радзивилловской летописи посвящены убийству Андрея Боголюбского. На миниатюре на л. 214об.(верх) заговорщики нападают на лежащего на ложе князя. Миниатюра на л. 214об. (низ) – заговорщики врываются в Боголюбовский замок. Миниатюра на л. 215 (верх) представляет значительный интерес. На этой миниатюре заговорщики добивают израненного князя Андрея. По летописному рассказу, Петр, Кучков зять, отрубил ему правую руку, а на миниатюре один из заговорщиков отрубил князю левую руку, и в изголовье князя изображена женщина, держащая на руках отсеченную руку князя. Миниатюра на л. 215 (низ) – тело Андрея Боголюбского лежит в гробу, отпевание и плач над телом. Миниатюра на л. 216 (верх) – гроб с телом Андрея Боголюбского везут во Владимир для погребения в соборе. Значительная миниатюра на л. 221 изображает суд. На этой миниатюре, по описанию Б.А.Рыбакова: "... один князь в застегнутой мантии сидит на высоком престоле и вместо скипетра держит в

руке обнаженный меч, другой князь с обнаженным мечом стоит поодаль. В центре композиции – коленопреклоненная женская (?) фигура в длинном скрывающем ноги платье, простоволосая, со скрещенными у груди руками. Молодой мужчина заносит меч над ее головой. Стоящий князь и один из придворных показывают руками на центральную фигуру<sup>13</sup>.

Исследование скелета Андрея Боголюбского показало, что в обеих верхних конечностях скелета были старые, зажившие раны. На правой конечности "не было обнаружено "свежих" ранений, тогда как левая верхняя конечность была рассечена во многих местах... Нужно считать, что летописцы – или по ошибке или желая сгустить краски и усилить эффект – отмечают, что глава заговорщиков Петр Кучков отсек Андрею Боголюбскому правую, а не левую руку"<sup>14</sup>.

Как указал Н.Н.Воронин, "в действительности Петр отрубил левую руку князя, как это видно на хранящемся во Владимирском музее скелете Андрея, и что точно передал (разноречая с текстом) иллюстратор оригинала Радзивилловского описки летописи (владимирского свода 1212 г.), изобразивший еще одного участника убийства, оставленного следствием в тени, – жену Андрея". По мнению Н.Н.Воронина, "вероятнее считать, что женой Андрея была Улита Кучковна, принявшая участие в заговоре вместе с семьей Кучковичей"<sup>15</sup>. Как считает О.И.Подобедова, на миниатюре на л. 215 изображена "Жена-болгарыня, держащая отсеченную руку князя"<sup>16</sup>. Б.А.Рыбаков полагает, что в даме, нарисованной на миниатюре, "нельзя не признать княгини Улиты Кучковны,..."<sup>17</sup>.

С версией, что Улита Кучкова была причастна к заговору против мужа, согласиться трудно. Психологически маловероятно,

что женщина, прожившая с мужем свыше четверти века и имевшая от него нескольких детей, была соучастницей его убийства. Сомнительно, чтобы при живой жене князь Андрей казнил ее брата. Эта версия игнорирует сообщение Тверской летописи, летописи Броккина, на которую ссылался В.Н.Татищев, и указание, со ссылкой на летопись П.Буткова.

Нам представляется иная картина. Князь Андрей женился на дочери боярина Кучки в II47 г. Может быть она была не первой женой князя Андрея, родившегося, согласно В.Н.Татищеву, около III2 г., но никаких летописных материалов по этому вопросу нет. Сыновья Андрея Юрьевича Изяслав и Мстислав — это его дети от Кучковой. Изяслав Андреевич впервые упомянут в летописи под II59 г., в II64 г. он ходил с отцом в поход на Волжскую Болгарию и в II65 г. умер. Мстислав Андреевич в II68-II69 гг. ходил в поход на Киев, зимой II69 г. он возглавил поход на Новгород, в II7I г. у него родился сын Василий, зимой II72 г. ходил в поход на Волжскую Болгарию и скончался в II73 г.<sup>18</sup>. Вероятно, в начале 60-х гг. Кучкова умерла, и из успешного похода в II64 г. на Волжскую Болгарию князь Андрей, согласно известию Тверской летописи, привез новую жену. Будучи по государственной принадлежности из Волжской Болгарии, эта жена князя Андрея по этнической принадлежности была ясыней (аланкой), как указали В.Н.Татищев и П.Г.Бутков.

Ареал алано-болгарской салтово-маяцкой культуры VIII-X вв. охватывает Северный Кавказ, бассейн Дона — Северского Донца, Крым, Волжскую и Дунайскую Болгарию<sup>19</sup>.

В период VIII-IX вв. Среднее Поволжье заселяют племена, определившие этнический облик Волжской Болгарии. Археологические памятники с территории Волжской Болгарии, как указывал



А.П.Смирнов, "делятся на две культуры. Первая культура занимает лесную часть области, это культура оседлого населения, а вторая сармато-аланская, простиравшаяся на всю степную часть края, культура кочевников и земледельцев". Керамический материал болгарских городищ X - XIV вв. содержит "черты, присущие сармато-аланской культуре" (форма и лощение сосудов, ручки в виде животных). Помимо керамики можно указать ряд других вещей, "воспроизводящих вещи аланских могильников" и имеющих "аналогии среди вещей аланской культуры Северного Кавказа". А.П.Смирнов считал, что болгарские племена были по происхождению сармато-аланские, но испытавшие гуннское влияние<sup>20</sup>.

Т.А.Хлебникова и Е.П.Казаков на основе изучения керамики памятников VIII - X вв. на территории Татарии, разделили эти памятники на две группы. К первой группе они отнесли памятники, которые имеют аналогии "в памятниках салтово-маяцкой культуры Подонья, Приазовья и Предкавказья VIII - IX вв.", и предположили, что аланский компонент сыграл активную роль в формировании культуры болгар, попавших в Поволжье<sup>21</sup>.

На территории Волжской Болгарии собраны коллекции зеркал из словянистой бронзы, которые по ряду признаков позволяют объединить их в аланскую группу. Эти признаки указывают на сходство этих зеркал с зеркалами аланских племен салтово-маяцкой культуры. Наличие таких зеркал в могильниках VIII - X вв. в Волго-Камье "возможно отражает присутствие аланов в среде продвинувшихся на Волгу болгар". Зеркала аланской группы в массовом количестве изготавливались в Среднем Поволжье и позднее, в золотоордынскую эпоху<sup>22</sup>.

Как установили антропологи, в Волжской Болгарии "некоторые группы населения, жившие относительно обособленно, являют

собой долинхокранный узколицый резко европеоидный вариант, имеющий аналог в Верхне-Салтовском могильнике и средневековых могильниках Северного Кавказа... В своем движении на север, в Поволжье, болгары могли вовлечь в него какие-то группы аланского происхождения, что и объясняет появление длинноголового резко европеоидного населения на Волге"<sup>23</sup>.

Погребения могильника на Бабьем бугре XII – XIII вв. около городища Болгара имеют существенные особенности, совершенно несвойственные синхронным болгарским (мусульманским) и мордовским могильникам. Антропологический материал из могильника на Бабьем бугре обнаруживает значительное сходство с антропологическим материалом Верхне-Салтовского аланского катакомбного могильника, Дмитровского могильника в Подонье и алан Северного Кавказа. Характер погребений и вещи, найденные в них, имеют аналогии в аланских могильниках на Северном Кавказе и в Подонье. Е.А.Халикова предполагает, что в могильнике на Бабьем бугре были погребены аланы, выходцы из Подонья или с Северного Кавказа<sup>24</sup>.

Аланы среди населения Волжской Болгарии сохранялись, вероятно, в XI – XII вв. Согласно рассказу Ипатьевской летописи яс Анбал (вар. Амбал) были пришельцем во владимирской земле: "Амбалъ, ключникъ, Яспнъ родомъ, тотъ бо ключъ держашеть оу всего дому князя, и надо всеми волю ему дать бышеть"; Кузмище Киянъ говорил ему: "... помнишь ли, Яидовине, въ которыхъ портѣхъ пришелъ бышеть, ты ныне в оксамитѣ стоиши..."<sup>25</sup>. Может быть, он был среди пленников, которых Андрей Боголюбский привел из Волжской Болгарии. Если предположить, что жена-ясина князя Андрея и Ам(п)бал были родственники, то этим объясняется его успешная карьера и высокое положение при владимир-

ском днюрю. В основе имени Ам(н)бал: *bała* (древ.-инд., скифосарм.), *bal* (осет.) – ‘военная сила’, ‘дружи́на’, ‘отряд’; *aṃbał, ænbał* (осет.) – ‘товарищ’, ‘спутник’, первоначально ‘товарищ по походу’, где *aṃ, æn* – приставка, означающая совместность. Имя *Аупалау* содержится в аланской надмогильной надписи X – XII вв. с р. Зеленчук на Северном Кавказе. Есть современная осетинская фамилия *Æmbaltae* – Амбаловы<sup>26</sup>. В топонимии Северной Осетии – Амбалы суадон – “Друга (Товарища) родник”<sup>27</sup>. Имя Амбал встречается в надмогильных памятниках камских булгар XIV в.<sup>28</sup>. Г.В.Кусупов отметил “часто встречающееся булгарское Амбал – Амбал”<sup>29</sup>. В таких двух формах это имя применительно к ясу (алану) имеется в русских летописях. Между болгарами и аланами были тесные и длительные связи, и нет ничего удивительного в том, что среди казанских татар было имя иранского происхождения.

О младшем сыне князя Андрея летописи сообщают: под II72 г. “Приде Новугороду князь Гюрги Андреевицъ, Гюргевъ вѣнукъ”; под II73 г. “Иде князь Гюрги Андреевицъ съ новгородѣи и съ ростовѣи Къюву на Ростиславице...”; после гибели князя Андрея: “... князь нашъ оубѣнь, а дѣтѣ оу него нѣтуть, сынокъ его малъ в Новѣгороде,...”; “Выведоша из Новагорода князя Гюргя Андреевиця,...”<sup>30</sup>. Если принять предположение П.Буткова, что матерью Юрия Андреевича была ясыня, то он мог родиться в II65–II66 гг., в Новгород попал 6–7 лет и в год гибели отца ему было 8–9 лет (“сынок его мал”).

Вероятно, у князя Андрея испортились отношения с родней покойной жены Кучковой, а с молодой женой–ясыней супружеские отношения не ладились. Жестокый, деспотичный нрав князя Андрея способствовал тому, что окружавшие его служилые люди и

родственники сплотились против него. Казнь одного из братьев Кучковичей послужила поводом для выступления заговорщиков.

---

1. Ипатьевская летопись. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). Т. II. М., 1962. Стб. 580-595.
2. Никоновская летопись.// ПСРЛ. Т. IX. М., 1965. С. 221.
3. Книга степенная царского родословия. Ч. I.// ПСРЛ. Т. XXI. СПб., 1908. С. 240.
4. Тверская летопись.// ПСРЛ. Т. XV. М., 1965. С. 250-251.
5. Западнорусские летописи.// ПСРЛ. Т. XVII. СПб., 1907. Стб. 1-2; Летописи Белорусско-Литовские.// ПСРЛ. Т. XXXV. М., 1980. С. 36.
6. Татищев В.Н. История Российская. Т. II. М.;Л., 1963. С. 170-171, 270.
7. Татищев В.Н. История Российская. Т. III. М.;Л., 1964. С. 104 - 106, 113, 249, 250, 299.
8. Татищев В.Н. История Российская. Т. IV. М.;Л., 1965. С. 105.
9. Синодик (поминальный).// Древняя российская вивлиофика. Ч. VII. СПб., 1775. С. 28.
10. Щербатов М.М. История Российская. Т. II. СПб., 1771. С. 338, 341; Екатерина II. Записки касательно Российской истории. СПб., 1787. Ч. III. С. 104; Часть V. СПб., 1793. С. 79, 122, 125.
11. Карамзин Н.М. История Государства Российского. Т. III. СПб., 1818. Прим. 44. С. 29.
12. Бутков П. О браках Князей Русских с Грузинками и Яснями в XII в. // "Северный архив". 1925. № IV. С. 326-327.

13. Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Т. I. Фото-механическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902. Л. 214 об., 215, 216, 221; Рыбаков Б.А. Борьба за суздальское наследство в 1174-1176 гг., по миниатюрам Радзивилловской летописи. // "Средневековая Русь". М., 1976. С. 90, 99.
14. Рохлин Д.Г., Майкова-Строганова В.С. Рентгено-антропологическое исследование скелета Андрея Боголюбского. // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10. С. 155-161.
15. Воронин Н.Н. "Повесть об убийстве Андрея Боголюбского" и ее автор. // "История СССР". 1963. № 3. С. 85.
16. Подобедова О.И. Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания. М., 1965. С. 82. Рис. 41.
17. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". М., 1972. С. 127.
18. Лаврентьевская летопись. // ПСРЛ. Т. I. М., 1962. Стб. 349-353, 354-355, 361, 362, 364, 365.
19. Плетнева С.А. Салтово-маяцкая культура. // "Степи Евразии в эпоху средневековья". М., 1984. С. 64.
20. Смирнов А.П. Волжские булгары. // Труды Гос. Истор. Музея. Вып. XIX. М., 1951. С. 11, 12, 20, 22, 83.
21. Хлебникова Т.А., Казаков Е.П. К археологической карте ранней Волжской Болгарии на территории ТАССР. // "Из археологии Волго-Камья". Казань, 1976. С. 133-134.
22. Полякова Г.Ф. О времени появления зеркал аланской группы на территории Волжской Болгарии. // "История и культура Евразии по археологическим данным". М., 1980. С. 144-148.

23. Герасимова М.М., Рудь Н.М., Яблонский Л.Т. Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987. С. 239.
24. Халикова Е.А. О могильнике "Бабий бугор" в Болгарах.// Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978. С. 205-211.
25. ПСРЛ. Т. II. Стб. 590-591.
26. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.;Л., 1958. С. 133, 135; Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия.// "Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки". М., 1979. С. 284.
27. Цагаева А.Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Словарь географических названий. Орджоникидзе, 1975. С. 69.
28. Булатов А.Б. Личные имена у древних болгар (VI-XVI вв.).// "Ономастика Поволжья". Вып. 2. Горький, 1971. С. 80.
29. Юсупов Г.В. Булгаро-татарская эпиграфика и топонимика как источник этногенеза казанских татар.// "Археология и этнография Татарии". Вып. I. Казань, 1971. С. 217.
30. ПСРЛ. Т. II. Стб. 595; Новгородская первая летопись. М.; Л., 1960. С. 34.

## Октоих и Параклит

/ к истории двух названий одной литургической книги /

Интереснейшую проблему византийской церковной книжности представляет собой соотношение двух названий известного сборника песнопений восьми гласов в греческой и славянской литургической традиции. Термин *ὀκτώηχος*, являющийся определением к *ἡ βίβλος* и означающий буквально "книга восьми гласов", дублируется другим названием сборника - *Παρακλητική*, которое переводится как "книга Молебная" / от греческого *ἡ Παρακλησις* - мольба, просьба/. Содержание терминов Октоих и Параклит в разных книжных традициях различно. Если у греков "Октоих" первоначально обозначал книгу воскресных служб осмогласника, а "Параклит" - его будничных служб<sup>I</sup>, то славянский Октоих включал воследования восьми гласов всех дней церковной седмицы. В Болгарии, Сербии, Грузии этот полный Октоих носил название Параклита. Кроме того, совершенно особняком стояли древнерусские рукописные Параклитики, содержавшие в XII - XV веках одни лишь утренние каноны Октоиха всех седмичных дней. Эти сборники являются редким, архаическим типом рукописи как для славянской книжной культуры, так и для греческой.

Происхождение двух различных названий Октоиха, насколько нам известно, никем специально не исследовалось, а ведь в истории названий отражается судьба книги, эпоха ее начального становления и путь дальнейшего развития.

Церковное предание представляет историю складывания Октоиха-Параклита следующим образом. Считается, что эта литургическая книга в своем формировании прошла два этапа: палестинский и константинопольский. Первый связан с именем Иоанна Дамаскина /ок.776/,

подвизавшегося в Лавре преподобного Саввы Освященного под Иерусалимом, которому традиция приписывает составление / точнее - систематизацию / песнопений восьми гласов на воскресные дни. Второй период в истории Октоиха относится ко времени деятельности знаменитого византийского поэта IX века Иосифа Гимнографа /+ 883/. Скевофилакс Константинопольской Софии и духовник ее клира при патриархе Фотии, Иосиф был крупнейшим церковным поэтом своего времени. Согласно преданию, Иосиф вместе с Феофаном / Начертанным / дополнил воскресный Октоих Дамаскина песнопениями на остальные дни седмицы и объединил их в единую книгу, которая получила название Параклит. Заглавие старопечатного Октоиха 1604 года, изданного Дерманьским монастырем, называет датой оформления канонов восьми гласов в один сборник 861 год: "Охтайкъ Сиречь осмогласникъ, творение отчасти прѣднаго отца нашего Иоанна Дамаскина в лето по рождестве хѣве седмосотное тридесѣтое, в лето же осмосотное шестьдесят первое, блженный Феофанъ, митрополит Никейскій, и Иосифъ песнописецъ и Митрофанъ патриархъ Константинограда съставиша тропари канонѣмъ, по чину творения ирмосовъ иоановехъ и съвѣкупиша въ едину книгу въ ѣл / 130 - О.К. / летъ по немъ, въ црство Михаила цря и матере его Феодоры".

Однако представление о двухэтапной истории формирования Октоиха / воскресный - в Палестине, будничный - в Константинополе / подвергается существенным уточнениям в свете новейших публикаций и открытий.

В 1980 году в Тбилиси на грузинском языке был опубликован древнейший Иадгари, сборник церковной поэзии по рукописи X века.<sup>2</sup> Он содержит песнопения на важнейшие праздники, входящие в годичный минейный и триодный круг, а также песнопения Октоиха. Считается, что этот сборник, тропологий, переведенный с греческого языка, отражает древнюю стадию развития палестинской гимнографии



VI-VII вв.<sup>3</sup> Исследователи полагают, что в грузинском Иадгари содержатся наиболее древние тексты, вошедшие позднее в состав Триоди, Минеи и Октоиха. Около 5 % песнопений сборника идентифицировано по современным греческим богослужебным книгам. Список этих отождествленных песнопений приведен в приложении к изданию Иадгари. Примерно для одной трети текстов из этого списка находят соответствия в современном печатном Октоихе - причем, не только в воскресных / чего следовало ожидать / , но и в будничных его последованиях. Среди них - песнопения покаянного характера, гимны в честь мучеников, апостолов, креста. Например, текст "Увы мне! кому уподобился аз" из Иадгари совпадает с покаянной стихирой на стиховне 5 гласа Октоиха / вторник утра / : "Увы мне, кому уподобился аз; неплодней смоковнице, и боюсь проклятия с посечением: но ибсный делателю Хрсте Бже, оляденевшую мою душу плодоносну покажи, и яко блудного сына прими мя, и помилуй мя"<sup>4</sup>; текст "Хотех слезами омыти" - с покаянной стихирой на стиховне 4 гласа / воскресенье вечера / , "Царей и мучителей страх отринуша" с мученичной стихирой 3 гласа / суббота утра / , "Дал еси знамение" стихирой кресту 4 гласа / среда и пятница утра / и т.д. Некоторые из приведенных в приложении текстов песнопений / главным образом, мученичны и покаянные стихиры / встречаются, помимо Октоиха, также в Постной и Цветной Триодях. Исследователи Иадгари полагают, что эти песнопения были написаны анонимными поэтами V-VII веков и заимствованы константинопольскими монахами из палестинской монастырской службы. Одним из главных центров распространения иерусалимских традиций в Византии был знаменитый Студийский монастырь, богослужебный строй которого включал с IX века элементы устава Лавры св.Саввы. Вероятно, именно студиты распределили древние покаянные, мученичные, апостольские, крестные песнопения палестинского происхождения по дням недели, привели их в законченную сис-

тему и включили в циклы будничных служб Триоди и Октоиха.

В полных списках Студийского устава содержатся указания, связанные с исполнением песнопений Октоиха в повседневных службах года. К наиболее ранней редакции этого устава /т.н. Алексеевской/ относятся рукописи 330 к. XII века Синодального собрания / ГИМ/, Соф. II36 / ГПБ, XII в. /, а также частично и Типографский устав к. XI в. / ГТГ, К-5349 - отсутствует месяцесловная часть/. Из будничных песнопений Октоиха в древнерусских уставах алексеевской редакции упоминаются три вида гимнов:

- стихиры на стиховне,
- седальны,
- один утренний канон:

"На утрия въ понед/ельник начинается/я/ пос/т/ стѣхъ  
апсль... на стѣхвѣне поют/ся/ стих/и/р/ы/ въ октаиц/е/..  
по пен/ии/ псѣлтырьнем кан/он/ единъ въ октаиц/е/ посем  
стѣма. сед/ален/ въ октаиц/е/ и стѣма. от того бо днѣ  
начинаютс/я/ пет/ь/ октаичная стих/и/ра яве яко и  
троичная, сед/альны/ и кан/он/."

/ Син. 330, л. 65 об.- 65л/

Без сомнения, это наиболее древняя часть певческого репертуара Октоиха, его первоначальное ядро. Примечательно, что и стихиры, и седальны, о которых идет речь в уставе, образуют единую схему седмичных посвящений, что говорит об общности их происхождения. Анализ этих текстов по рукописям славянского "изборного" Октоиха XIII - XV веков<sup>5</sup>, где они записаны в виде компактных групп песнопений на всю седмицу, позволяет выявить у них следующую структуру памятей:

пон.		покаянные
вт.		
ср.		кресту
птн.		
чтв.		апостолам
субб.		мученикам, /святителям/, усопшим

Что же касается четвертого жанра песнопений Октоиха – канонов, то в древних Студийских уставах не содержится указания на то, какой именно из двух канонов современного Октоиха исполнялся на утрене. Однако, мы можем с уверенностью предполагать, что это были именно первые его каноны, построенные по той же седмичной модели. На эту мысль наводит акростих субботного канона всем святым 8-го гласа: "Октоиха нового божественный конец. Труд Иосифа", указывающий на первоначальную границу этой книги. Именно этим канonom, а не субботным канonom усопшим Феофана оканчивался некогда древнейший будничный Октоих, который мыслился как продолжение воскресного Октоиха Дамаскина / отсюда и определение "новый Октоих"/. Подчеркнем, что ни в тексте уставов, о которых идет речь, ни в акростихе канона ничего не говорится о Параклите, но речь идет именно о начальном составе Октоиха.

Довольно рано, по всей видимости, уже к середине IX века к первому циклу седмичных гимнов Октоиха были добавлены стихиры и каноны, имевшие иную схему посвящений. В различных источниках эти песнопения носят название "молебных". Так, например, это определение сопровождает вторую группу стихир в "изборном" Октоихе. "Молебные" / они также иногда называются "троичными"/ стихиры – песнопения, помещаемые в современном Октоихе в качестве второй группы будничных стихир на "Господи воззвах" / "ины стихиры на Господи воззвах" / – имеют другую последовательность седмичных памятей:

/ субб. веч.	Троице – в отдельных памятниках/
воскр.веч.	ангелам / бесплотным /
понед.веч.	Иоанну Предтече
вторн.веч.	Божией Матери
среда веч.	апостолу Петру // свят. Николай
четв. веч.	Божией Матери
пятн. веч.	пророкам

Более позднее происхождение этих стихир по сравнению со стиховны-

ми стихирами подтверждается их музыкальным жанром - они исполнялись "на подобен", т.е. по образцу уже существующих мелодий.

Определение "молебные" могли иметь также и каноны второго цикла. Так, в Туринском кодексе XII-XIII веков, южно-италийской версии студийского устава, в главе 22 "О канонах всех седмиц" указаны вначале каноны, исполнявшиеся на утрени:

пон.	покаянный Октоиха и из Минеи
вт.	
ср.	крестный Октоиха и из Минеи
пт.	
чт.	апостолам Октоиха и из Минеи
сб.	из Минеи и заупокойный из Октоиха

а затем на повечерии:

вскр.	бесплотным Феофана
пон.	Предтече Феофана
вт.	<u>молебный</u> Пресвятой Богородице
ср.	<u>молебный</u> святителю Николаю
чт.	<u>молебный</u> Пресвятой Богородице
пт.	<u>молебный</u> великомуч. Пантелеимону
сб.	Богородице <sup>6</sup>

Точно так же и в древнерусском рукописном Параклитике Тип. 81 / РГАДА, ф.381/ канон вторника имеет характерный заголовок:

"правил/о/ молебно йо крстлю" / л.22 - 22 об./,  
среды - "кан/он/ молеб/е/н стеи бци" / л. 35 об./,  
пятницы - "правил/о/ молебн стеи бци" / л. 58 /,  
субботы - "правил/о/ мол/е/бн пррком и мчком и мртвм" / л. 61 /  
Примечательно, что у канонов другого цикла / кресту, апостолам/ эпитет "молебный" отсутствует.

Существуют свидетельства того, что в древности умильные и молебные каноны Октоиха не смешивались и составляли различные сборники. Монфокон в своей "Палеографии" приводит перечень книг из духовного завещания 1135 года настоятеля сицилийского монастыря, в котором упоминаются две книги с воскресными канонами /ana-

*scusum*1, одна с умильными *lcatanysticum*/, и Параклит *lparacleticum*1.?

В каталоге рукописей афонского Ватопедского монастыря есть сборник № 1033, озаглавленный: "Каноны умильные *lκαταΰψκτικὸν*/ на всю неделю и всех гласов, творение Иосифа".<sup>8</sup>

Какой же смысл вкладывался в определение "молебный" ?

Во-первых, этот эпитет отражал особый, просительный, молитвенный характер канонов к различным святым - в отличие от покаянных, обращенных к собственной душе песнопений первого цикла Октоиха.

Во-вторых, произведения эти, по всей видимости, предназначались для исполнения на особых службах - молебнах /?/, которые в древности служились после вечерни и могли соединяться с повечериями.

/ Как мы помним, именно о повечериях шла речь в Туринском кодексе./

Так, например, в афонских монастырях такой молебен с канонам или двумя полагался на определенный день каждой недели после вечерни.<sup>9</sup>

По уставу Лавры преп. Афанасия Афонского / т.н. *Διτϋλως* / с Домининой недели начинали служить после повечерий панихиды с канонам.<sup>10</sup> Местными традициями и обычаями объясняется разнообразие

памятей святых второго седмичного цикла в различных источниках.

Среди особо редких, не вошедших в состав современного Октоиха, - молитвословия в честь апостолов Петра и Павла, великомученика Пантелеимона /см. Туринский кодекс /, стихиры Животворящей Троице, стихиры и каноны св. пророкам и другие. Каждый новый литургический источник вносит в схему молебных песнопений свои особые черты.

Среди авторов этих песнопений в Туринском кодексе назван Феодан, епископ Никейский. Дата его смерти - 845 год - позволяет предположить, что в 40-е годы IX века некоторые песнопения второго цикла были уже написаны, а впоследствии дополнены канонами Иосифа на другие дни. В цитированном выше заглавии Дерманьского Октоиха говорилось о том, что Феодан, Иосиф и Митрофан "составиша тропари

канон по чину творения ирмосов Иоановех". Значит, в 861 году в одну книгу были объединены не все вообще песнопения Октоиха, но лишь каноны Параклита, что вполне естественно для раннего периода византийской гимнографии, когда различные по жанру песнопения помещались в разные сборники / ср. стихирари, кондакари, ирмологии, каноники и т.д./. Таким образом, Параклит первоначально содержал лишь молебные каноны, в отличие от стихир, которые записывались в сборники стихир восьми гласов / т.н. "изборный" Октоих/. Это проливает свет на истоки богатой рукописной традиции древнерусских Параклитиков, которые содержали каноны восьми гласов всех седмичных дней, начиная с воскресенья. Наиболее распространенная схема памятей в этих сборниках следующая: ангелам, Предтече, Богородице, апостолам, кресту, пророкам. Произведения второго седмичного цикла здесь преобладают, хотя испытывают значительное влияние канонов первого цикла / четверг - апостолам, пятница - кресту/. Весьма распространенное явление - контаминация двух канонов дня в один. Все это, а также наличие в некоторых Параклитиках одновременно двух канонов дня / например, ангелам и покаянного в понедельник, Предтече и покаянного во вторник и т.д./, как в Тип. 80 /РГАДА, ф.381/, Соф. 125 / ГПБ /, отражает, вероятно, ту стадию развития богослужения, когда жанровое различие песнопений Октоиха и Параклита стерлось и канон повечерия стал исполняться на утрени. Об этой практике свидетельствует устав монастыря Звергетидской Божией Матери / к. XI - XII вв./, предписывающий в пост св. апостолов исполнять два канона Октоиха на утрени: покаянный и бесплутным в понедельник, покаянный и Предтече во вторник, кресту и Богородице в среду и т.д.<sup>11</sup> Вот почему впоследствии произведения двух различных по происхождению циклов седмичных памятей были объединены в общее послелование и составили книгу *Γ'ρακλῆτικῆ*, что в славянском переводе звучит как "Книга Молебна с бгомъ стѣмъ осмогласника."<sup>12</sup>

кантовое название второй группы песнопений потеснило более раннее "Октоих" и было распространено на всю книгу песнопений восьми гласов. Контаминированная схема седмичных памятей: ангелам, Предтече, Богородице, апостолам // свят. Николаю, кресту, всем святым и усопшим - возобладала в последующей литургической практике и нашла отражение в изобразительном искусстве в иконографии Шестоднева.

#### Примечания.

- <sup>1</sup> *g W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1965, T. 4, p. 1018*
- <sup>2</sup> Древнейший Иадгари. Тбилиси, 1980 /на груз. яз./
- <sup>3</sup> М.А.Момина. О происхождении греческой Триоди. // Палестинский сборник. Вып. 28/91. - Л., 1986. С. 117.
- <sup>4</sup> Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 5 - 8. М., Московская Патриархия, 1981. С. 75.
- <sup>5</sup> РГАДА, ф. 381 /Син.тип./, №№ 67, 74, 75; ГПБ, Соф. 122, 123, 126; Гильф. 20; ГИМ, Увар. 521 и др.
- <sup>6</sup> А.Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I, ч. I. - Киев, 1895. С. 805 - 806.
- <sup>7</sup> *B. de Montfaucon. Palaeographia Graeca. Paris, 1708. P. 405.*
- <sup>8</sup> *Arkadios, S. Eustratiades. Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi. Cambridge, 1927. P. 108.*
- <sup>9</sup> Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1-4. С. 705.
- <sup>10</sup> И.Мансветов. Церковный устав. М., 1885. С. 67, 109.
- <sup>11</sup> А.Дмитриевский. Указ. соч. С. 601 - 610.
- <sup>12</sup> Октоих, сиречь Осмогласник. Гласы 1 - 4. С. 21.

И. Е. Лозовая

ДРЕВНЕРУССКИЙ НОТИРОВАННЫЙ ПАРАКЛИТИК  
КОНЦА XII - НАЧАЛА XIII ВЕКА:  
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ К ИЗУЧЕНИЮ ПЕВЧЕСКОЙ КНИГИ

Древнерусские певческие рукописи, по общему убеждению исследователей, являются основным источником знания об отечественной церковно-певческой культуре прошлого, о переводческой и с мостоятельной поэтической работе книжников, о становлении древнерусской литургической традиции и ее эволюции. Между тем нельзя не признать, что даже небольшое число сохранившихся нотированных кодексов XII - XIII вв. остается пока малоизученным. Вплоть до последнего времени по причинам идеологического порядка, из-за принадлежности непосредственно богослужбной практике, они почти не рассматривались и в филологических исследованиях. Отсутствуют работы по текстологии этих древнейших памятников, ни один из них до сих пор не был опубликован в России<sup>1</sup>. В основном они служили лишь источником материала для разработки проблематики, не связанной с книгой как таковой, - исторического аспекта служб славянским святым, изучения проблем поэтики, нотации и др. В настоящей статье автор предлагает некоторые результаты первоначального изучения одной из рукописных певческих книг древнейшей эпохи.

Кржковой Параклитик рубежа XII - XIII вв. из собрания библиотеки Синодальной типографии (ИГАДА, ф. 381 № 80) представляет собой уникальный памятник древнерусской певческой культуры домонгольского периода. Единственный нотированный Параклитик по своему содержанию является оригинальным типом рукописной певческой книги, возникшим в результате обособления важнейшей части Утрени - канона - в отдельный корпус. В грекоязычной и южнославянской книжности Параклитиком, как известно, называли полный Октоих,



включавший все осмогласные песнопения Вечерни, Повечерия, Полунощницы и Утрени – циклы стихир, седаальны, каноны, блаженны на Литургии. В отличие от "мегали октоихос" в восточнославянской традиции название Параклитик (Параклит) устойчиво закрепилось за собранием канонов Утрени, иногда – с включением кондака и икоса после шестой песни воскресного канона<sup>2</sup>. Исключительную ценность Типографского Параклитика еще в середине 1970-х годов отметил Н.Б.Тихомиров в скупых заметках, оставленных им на листе использования рукописи<sup>3</sup>. Краткое описание Параклитика содержится в Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг<sup>4</sup>.

Сохранился лишь фрагмент Параклитика (169 лл.), включающий утренние каноны Октоиха первых трех гласов, певшихся в неделю (воскресение) и все остальные дни седмицы. В связи с отсутствием первых шести листов рукописи книга начинается с последних стихов заключительного тропаря пятой песни (на ирмос "Богъ сынъ мира") из канонов в неделю 1-го гласа. К сожалению, по этой причине нам не известно, имела ли книга название Параклита, как подобные ей более поздние по времени написания. Обрывается рукопись на третьем тропаре шестой песни канона св. Иоанну Предтече во вторник 3-го гласа. Между лл. 58 об. и 59 утрачена целая тетрадь (от последних тропарей третьей песни канона Кресту до тропарей восьмой песни канона Пресвятой Богородице в пятницу 1-го гласа, которыми начинается десятая тетрадь старой пагинации). Если проделать нехитрый подсчет, то, зная объем тетрадей и утраты текста, можно прийти к заключению, что Типографский Параклитик скорее всего был написан в двух книгах (по четыре гласа) объемом предположительно по 40 тетрадей (320 лл.) каждая.

Текст канонов написан одним писцом; знаки нотации выписаны над ним чернилами более светлого тона. Текст расположен на листе пергамента в один столбец 18 x 12 см с расстоянием между строками в 10 мм. Этому же расстоянию равна высота букв в первых строках киноварных заголовков для канонов всех дней седмицы. Крупные буквы заголовков имеют чернильную обводку, мелкие – обводку в тон киновари. Высота строчных букв основного текста, как и мелких букв киноварных заголовков, не

превышает 4 мм. Вполне вероятно, что писец учитывал необходимость простановки неум и оставлял для них место (аналогичные пропорциональные отношения см., например, в близкой по формату рукописи ГПБ, Софийское собр. 85 - нотированном постном Стихираре 1224 - 1226 гг.).

В отличие от ненотированного Параклитика XII в. из Музейного собрания РГБ (ф. 178 № 11074, 1 л.) и ряда Параклитиков более позднего времени (ЦГАДА, ф. 381 №№ 73, 81; ГИМ, Синодальное собр. 837, и др.) в Типографском № 80 текст ирмосов писцом не выписан полностью; приписки, продолжающие текст ирмосов, сделаны на части листов почерками разного времени (см. описание в Сводном каталоге). Особый интерес с точки зрения приписок и правки текста представляют листы 150 об. - 151. На правом поле второго из них уставом приписан икос 3-го гласа "Грѣхъ истощивъшѣмъ" (в Сводном каталоге приписка датируется предположительно XI-XII в.). Икос написан светлоричными чернилами, очень близкими по тону чернилам знаков нотации; лингвист Р. В. Бахтурина, просматривавшая рукопись по нашей просьбе, предположила, что она была нотирована значительно позднее написания текста, одновременно с вписанным икосом. Чернилами того же светлого тона была сделана правка орфографии на листах, предшествующих приписке (с л. 146 об., то есть начала 3-го гласа), а также в самом икосе: в частности, ѡ и ѡ во многих случаях заменены соответственно на о и ѡ (вспнѣмъ - вопнѣмъ, мѣртѣа - мѣртѣа, вѣскрѣсе - воскрѣсе и т. п.), ю в окончаниях дательного падежа - на ѹ или ѡ (отѡцѹ - отѡцѹ, цѣсарюющеѹ - царюющеѹ, вѣскрѣсѣющеѹ - воскрѣсѣющеѹ), ассимилированный ѹ в окончаниях вычищается (чюднѡмъ, чюднѡмъ - чюднѡмъ, чюднѡмъ). Кроме того, в оставшихся ненотированными тропарях седьмой песни первого канона 3-го гласа (лл. 150 об. - 151) и тексте икоса проставлены знаки словесного приступа и ударения (оксия, вария, камора).

Приписка текста икоса и исправления, подчистки текста, видимо, были сделаны разными писцами. Что касается нотации, то пока мы можем лишь констатировать, что она фиксирует мелодико-графическую редакцию Ирмологов конца XII - начала XIII

веков (ЦГАДА, ф. 381 № 150/149; ГИМ, Воскр. собр. №28; в значительной мере и РГБ, собр. Григоровича № 37) и не совпадает с редакциями Ирмолога первой половины XV в. (ГИМ, Синод. собр. 748, Барсова 1348).

Фактом, позволяющим, на наш взгляд, датировать нотацию тем же временем, что и написание словесного текста канонов, является следующая особенность рукописи. Выше было сказано, что в Типографском Параклитике № 80 тексты ирмосов не выписаны полностью, даны лишь их начальные слова. Среди текстов, написанных основным писцом рукописи, исключение составляют только ирмосы 1-й, 4-й, 5-й и 8-й песней канона Апостолам в четверг 1-го гласа. Очевидно, писец, столкнувшись в протографе с неизвестными или малоизвестными ему текстами ирмосов, посчитал нужным выписать их от начала до конца. В качестве ирмосов остальных песней канона Апостолам были использованы ирмосы 3-й, 6-й, 7-й и 9-й песней широко известного канона Пасхи. Если с тропарями этих песней у писца нотации не было никаких проблем, то для первой группы тропарей, написанных по модели редких ирмосов (1-й, 4-й, 5-й и 8-й песней), он не смог найти образцы нотации. В кривых Ирмологиях, бывших в его распоряжении, этих ирмосов, видимо, не было. Можно предположить, что при составлении Параклитика Типогр. 80 среди использованных писцом рукописей находился нотируемый кодекс самого полного состава, отражавший древнейшую редакцию византийского Ирмолога<sup>9</sup>. Возникшую проблему разрешил другой писец нотации, рукой которого во всей рукописи написана только нотация указанных тропарей, не нотируемых основным писцом. Второй писец нотировал эти тропари подобно остальным – по модели соответствующих ирмосов Пасхального канона. При этом начальные слова Пасхальных ирмосов 4-й, 5-й и 8-й песней указаны на полях лл. 48, 49 об. и 54 почерком, датированным в Сводном каталоге предположительно XII – XIII вв. Напрашивается вывод, что основной писец нотации, пропустивший тропари при названных ирмосах, мог работать никак не позднее этого же времени, границы XII – XIII вв.

По мнению консультировавшей нас Р. В. Бахтуриной, рукопись

может быть отнесена к числу псковских. Ее аргументация, приводимая нами ниже, основана на содержащихся в рукописи отклонениях от традиционно-книжных, как старославянских, так и древнерусских написаний, которые в совокупности отражают явления, отмеченные в псковских памятниках или свойственные псковским говорам.

Достаточно многочисленны написания с буквой *а* вместо *о*, связанные, по-видимому, с типом предупредного вокализма в говоре писца: *сѣтварѣми* л.14 об., *обнавлѣа* л.19 об., *путапѣаща* л.26 об., *напѣахъ сѣ* л.41, *разарѣаще* л.42 об., *пробадаѣа* лл.58, 59 об., *ражаѣа* л.60 об., *принѣахѣа* л.96 об., *пробадаѣа* л.99, *нѣадаѣа* сн л.100 об., *проганѣа* л.103 об., *разарабѣа* л.104 об., *путапѣаща* л.106, *ражаѣа* л.122, *потапѣа* л.123 об., *пробадаѣа* л.130, *сѣгарѣаще* л.132, *пригваѣа* л.134 об., *потапѣаща* л.166 об., *проганѣа* л.168 об. Некоторые из этих написаний могут быть объяснены чередованием *о/а*, связанным с итеративным значением формы, однако это явление достаточно редкое в каждой отдельной рукописи.

Явления заударного вокализма нашли отражение в написаниях с буквой *а* вместо *ы* в заударном неконечном слоге после твердых согласных: *капѣа* *кровѣа* л.99, *тѣѣа* *болѣѣа* л.102, *сѣѣа* *лучѣа* *дѣѣа* л.106, *плениѣа* *грѣѣа* л.137, *сѣѣа* *молитѣа* л.137, *зарѣа* *дѣѣа* л.139 об., *трѣсѣѣа* *зарѣа* л.160 (ср. также *а* вместо *и* - *крѣѣа* л.102 и *а* вместо *ы* - *тронѣа* *зарѣа* л.160). Букву *а* вместо *ы* писец иногда пишет и в заударном конечном закрытом слоге после твердых согласных: *страѣа* *хриѣа* л.95 (ср. также *а* вместо *и* - *вѣ* *вѣа* *жѣа* л.108 об.). Важными для определения диалекта писца являются написания с буквой *и* вместо *ѣ*: *члѣи* *члѣи* л.57.

Отличья от традиционных норм представлены и в системе согласных. В написаниях, содержащих переднеязычные аффрикаты (*ц*) и (*ч*), встречаем замены - букву *ч* вместо *ц* (*прорѣа* *ѣа* л.5 об., *зарѣа* л.11 об., *нарѣа* л.104 об.), значительно чаще букву *ц* вместо *ч* (*оѣѣи* *ѣа* л.23 об., *оѣѣи* л.35 об., *сѣѣа* л.48, *члѣи* *ѣа* л.51, *ѣѣа* л.51).

л. 54 об., тризсынацною зарю л. 61, дѣвнидаго сына л. 81 об., плацма л. 92 об., оцѣнение л. 93 об., оцѣсти л. 145 об. и л. 167 об., оцѣнение /2 раза/ л. 148 об., оцѣстница л. 161).

В рукописи нашла отражение характерная черта древнепсковских памятников - смешение свистящих и шипящих, чаще всего на стыке морфем, в предлоге из (из него л. 96 об., из нем л. 98, л. 165 об.), а также в слове жалъ (злчи кзкусикши л. 130). Сочетание свистящего с шипящим (ж) может быть воспроизведено писцом как жжа, жж - ражжжены вражни стрѣлы л. 46 об., ражжжены л. 82 об. Следует отметить написание с ч вместо ш (исчучающе л. 166).

Встречаются написания, содержащие сочетание жт - в слове джждь и в других словах, исконно имевших в своем составе сочетание жд: джжт л. 7 об., джжт л. 8, чжжтл тжжорца л. 25 об., оджжгю л. 27.

Вместе с тем, аналогичные явления отмечались нами в рукописных певческих книгах как псковского (например, в псковском Параклите из Синодального собр. ГИМ, № 837, 1369 г., но со значительно большей долей смешения свистящих и шипящих, написаний с ѡ вместо ѣ, а), так и новгородского происхождения (например, в служебных Минеях новгородского Софийского собора, ГИМ, Синодальное собр. 159 - 168, конца XII в.). В связи с недостаточной лингвистической изученностью певческих рукописей конца XI - XII вв., в частности количественного и качественного соотношения отклонений от нормативного написания в разных рукописях, выводы о псковском происхождении Типографского Параклитика № 80 имеют характер предположения. Пока с уверенностью можно утверждать, что рукопись принадлежит кругу псковско-новгородских памятников.

Вернемся теперь к составу Параклитика. Создается впечатление, что рукопись осознавалась писцом или ее заказчиком как образцовая - не только по качеству письма, отличающемуся аккуратностью, предельной четкостью и выверенностью пропорций, но также по полноте состава канонов и количеству тропарей (во многих канонах - до пяти тропарей в одной песни). Она содержит по три недельных канона и по два канона на каждый день седмицы<sup>6</sup>, что встречается только в

ненотированных Параклитиках и лишь в XIV в.<sup>7</sup> В заголовках некоторых канонов есть указания на авторство текстов - Иосифа (Гимнографа; в 1-м глазе - покаянный канон вторника, каноны Кресту среды и пятка, канон пророкам, мученикам и мертвым субботы, во 2-м глазе - покаянный канон понедельника и канон Кресту пятницы), Козмы мниха (во 2-м глазе "правила(о) възкрѣ(но)" с ирмосом первой песни "Грядѣте людие", в 3-м глазе - "правила(о) възкрѣ(но)" с ирмосом первой песни "Прѣдѣлаемъ морю"), Феофила мниха ((Феофана?) во 2-м глазе "правила(о) мѣртвымъ(х)" в субботу).

Все каноны в пределах дня записаны по порядку песней, что облегчает практическое использование рукописи в службе при необходимости соединять эти каноны. Исключение составляют только недельные богородичные каноны, записанные отдельно после первых двух - воскресного и крестовоскресного (в Типографском Параклитике № 80 последний обозначается как "инз"). Покаянные каноны вторника, в отличие от других просмотренных нами Параклитиков, в Типографском содержат вторую песнь. Очевидно, в конце XII - начале XIII вв. в том месте, где была написана рукопись, еще сохранялась традиция пения второй песни (здесь - покаянного канона), на постепенное исчезновение которой из богослужебной практики указывают выписанные, но не всегда нотированные тропари вторых песней в различных канонах из новгородских Софийских Минеи<sup>8</sup>. По полноте представленных в Параклитике текстов можно предположить, что рукопись создавалась скорее всего в крупном монастыре, а ее писец имел в распоряжении весьма хорошее собрание рукописных книг<sup>9</sup>.

Нетрудно заметить, что по числу утренних канонов и их тематике один из древнейших Параклитиков совпадает с позднейшими ненотированными Октоихами, в том числе печатными. Этого нельзя сказать, однако, о составе текстов. Сопоставление Типографского Параклитика с ненотированными (ЦГАДА, ф. 381 №№ 73, 78, 79, 81; РГБ, ф. 178 №№ 11074, 1364; ГИМ, Синодальное собр. №№ 837, 838, 538, 840; собр. Барсова № 1256) показывает, что по составу текстов, фактически, нет рукописей, полностью дублирующих друг друга (даже без учета

различий, связанных с разными переводами одного текста). Наиболее устойчивыми в этом отношении в Типографском Параклитике № 80 оказались: воскресный и "инз" (крестовоскресный) каноны 1-го гласа, "инз" каноны 2-го и 3-го гласов, выступающие в позднейших рукописях в качестве воскресных; каноны Ангелам в понедельник 1-го, 2-го и 3-го гласов; каноны Кресту в среду и пятницу 1-го и 2-го гласов (с перестановкой канонов со среды на пятницу и наоборот); заупокойный канон ("правило мъртвым", также "поконно", "запок/.../") 1-го, во многих рукописях и 2-го гласов. Сличение текстов трех рукописей древнейшей эпохи - Типографской (№ 80), Барсовской (ГИМ, Барс. № 1256) и Музейной (РГБ, ф. 178 № 11074) - говорит о том, что уже тогда существовали разные текстовые редакции Параклитика, повлиявшие на дальнейшую судьбу этого типа книги. Так, представляются сходными между собой Параклитики Музейный второй половины XII в. и Синодальной типографии № 78 второй половины XVI в.<sup>10</sup>, а в другой редакции - Типографский № 80, Барсовский № 1256 XIII в. и Типографский № 73 середины XVI в.

Существенное отличие нотированного Параклитика от большей части рукописей того же типа книги и от печатных изданий Октоиха заключается в том, что его "инз" каноны 2-го и 3-го гласов занимают в них место воскресных. Порядок следования недельных канонов Типографского № 80 сохраняется лишь в двух рукописях того же собрания - № 73 и № 81 (за исключением "инз" канона во 2-м гласе, совпадающего в Синод. тип. № 81 с Синод. тип. № 79). Обратный порядок канонов, когда "инз" Типографского № 80 становится воскресным, а воскресный - крестовоскресным или заменяется другим, не входящим в Типографский № 80, находим в Параклитиках Типографской библиотеки № 78, 79 (ЦГАДА, второй половины XVI в.), Музейном № 1364 (1343-1344 гг.), Иосифо-Волоколамском № 2 (конца XVI - начала XV в.), Синодальном № 538 (ГИМ; XV в.). Промежуточный тип, объединяющий в разных гласах различный порядок недельных канонов, представляют псковские Параклитики Синодального собрания ГИМ (№ 837 - 1369 г., № 838 - 1386 г.). Первый из них во 2-м гласе совпадает с Типографским № 80, а в

3-м гласе с Музейным № 1364, второй же с Типографским № 80 совпадает в 3-м гласе, а во 2-м - с Типографским № 79. Заслуживает внимания тот факт, что в Воскресенском Ирмологе (ГИМ, Воскр. № 28), современном Типографскому Параклитiku № 80, во 2-м и 3-м гласах на первом месте, обычном месте ирмоса воскресного канона, во многих песнях выписаны те же ирмосы, что и в Типографской рукописи. Вполне вероятно, что перемены канонов местами могли зависеть от изменения порядка ирмосов в Ирмологиях, использовавшихся писцами при составлении Параклитиков, так как в древнейших пергаменных рукописях принадлежность ирмосов к определенному канону, как известно, не обозначалась.

Говоря о составе канонов изучаемого кодекса, стоит отметить и то, что в отличие от других рукописных книг псковско-новгородской традиции, производных от Октоиха, и древнейших южнославянских рукописей этого типа, включающих стихиры и каноны св. Апостолам Петру и Павлу<sup>11</sup>, нотированный Типографский Параклитик содержит в четверток каноны святителю Николаю. Из просмотренных нами Параклитиков отдельные тропари свт. Николаю содержит лишь Типографский №73, поступивший, согласно указанию А. А. Покровского, из Пскова. Из этого следует, что в пределах одного региона - северо-западной Руси - были известны по крайней мере две разные редакции Параклитика

Просмотренные Параклитики, кроме нотированного, содержат по два канона в неделю (воскресение) и по одному в седмичные дни, как это указывается в их описаниях. Однако это не вполне точно, так как в рукописях нередко происходит суммирование тропарей двух канонов, положенных на данный день седмицы. В результате суммирования возникает структура, хорошо известная и по современной церковной практике: под одним ирмосом, появившемся в начале песни, объединяются избранные тропари положенных канонов. Причину соединения тропарей разных канонов в рукописях можно усмотреть в том, что даже в период пения Октоиха по указаниям Студийского устава (позднее и Иерусалимского) в будние дни обычно предписывается лишь один канон Октоиха, соединяемый с канонами празднуемым святым.



Следует обратить внимание на то, что соединение разных канонов по песням на древнейшем этапе характерно только для Октоиха (Параклитика); в Минеях того же времени (ГИМ, Синод. собр. №№ 159-168) дается изложение каждого канона дня отдельно. Таким образом, нотированный Типографский Параклитик - это свод, из которого мог производиться отбор нужных на данный день песнопений. Другие Параклитики в большей мере соответствуют чисто практическим целям использования этой книги в богослужении.

Если в современной практике соединение канонов не создает никаких трудностей, так как тропари речитируются на одном тоне, то в древности, судя по некоторым рукописям, при объединении тропарей разных канонов дня иногда приходилось петь часть тропарей по модели ирмоса, относящегося к другому (первому) канону. Не составляло труда пение тропарей разных канонс, имеющих одинаковые ирмосы. Так, в Типографском Параклитике № 80 в субботу 1-го гласа ирмос соединил оба положенных канона в один (песни 4, 6-9), указав лишь перед первым тропарем заупокойного канона на его содержание (по<sup>к</sup> - поконно). В другие дни в той же рукописи при соединении в одной песни двух канонов с разными ирмосами предполагалось пение обоих ирмосов (каждый - со своими тропарями) соответственно установленной последовательности канонов. Вместе с тем, уже в древнейших рукописях тропари канонов с разным составом ирмосов могли объединяться в песнях под одним ирмосом; например, в Струмицком Октоихе XIII в. (ГИМ, Хлуд. 136) в среду соединяются тропари канонов Богородице и Кресту с ирмосами первого из них, а в пятницу - с ирмосами второго<sup>1, 2</sup>. Та же картина, распространяющаяся и на другие дни седмицы, наблюдается в Параклитиках XIV в. из собрания Синодальной типографии №№ 73, 79, 81. Кроме того, мы неоднократно сталкивались в разных рукописях с указаниями петь одинаковые по тексту тропари по модели различных ирмосов (например, пятую песнь канона Апостолам в четверг 1-го гласа: в протографе Типографского Параклитика № 80 - по ирмосу "Оугламы очиденз Нсаиа", в № 80 - нотирована по ирмосу Пасхи "Оутраннымз", в Типографском № 73 - по ирмосу "Нощь

мрачная"). Стоит заметить, что именно в древнерусской традиции подобное соединение канонов, предполагающих различное мелодическое воплощение, не создавало новых проблем для певчих и принципиально не отличалось от техники пения тропарей по модели их собственного ирмоса. И в том, и в другом случае требовалось умение приспосабливать текст тропаря к модели, не вполне ему соответствующей как по количеству невм, так и по акцентной структуре (дополнительным неудобством здесь было разное количество строк). В этом смысле нотированный Параклитик представляет собой прекрасное руководство по технике пения тропарей по модели (ирмоса).

В отличие от канонов на греческом, где принцип подобия строф-тропарей одной песни проводился последовательно, в славянской версии, как известно, ему следовали лишь отчасти, в той мере, в которой это не мешало точной передаче содержания текста. Умение древнерусского распевщика проявлялось прежде всего в максимально удобном и осмысленном делении тропарей на строки, масштабно соотносимые с мелодико-графической моделью-ирмосом. Строчная текстовая форма тропарей Параклитика при соединении с мелодическими строками ирмоса, как правило, сохраняла их естественную интонационную структуру, в которой заключительные формульные участки каждой строки совпадали с окончаниями строк тропарей, то есть не игнорировались ими, несмотря на разную длину строк ирмоса и тропарей. Случаи явного несоответствия строки тропаря и ирмоса встречаются довольно редко; проявляется это обычно в том, что мелодико-графическое завершение строки ирмоса и части тропарей попадает в одном из них на середину слова. Не очень ясно, почему распевщик в данном случае не дал другую, значительно более естественную подтекстовку, хотя для этого потребовалось бы всего лишь перенести два речитативных знака стопы из первой строки во вторую. Возможно, ему не хотелось удлинять и без того довольно длинную цепь стоп второй строки (пример 1). При увеличении длины строк с помощью добавления речитативных знаков в тропарях чаще отмечаются дополнительные чисто текстовые цезуры в пределах одной мелодической строки ирмоса; они выделяются в рукописи

разделительными точками, помогающими осмысленному восприятию и пропеванию текста (пример 2).

Самый простой способ приспособления текста тропарей к мелодической модели-ирмосу - удлинение строки с помощью дополнительных нейтральных речитативных знаков (столиц, кривых простых), не изменяющих ее мелодического облика, или усечение строки ирмоса в тропаре, как правило, за счет изъятия таких же знаков (пример 3). Изредка можно встретить сокращение строки ирмоса с изъятием мелодически или синтаксически характерных знаков (палки, стрелы, параклита и т.п.) или удлинение строки такими же знаками (пример 4). Дополнение и изъятие знамен затрагивает преимущественно середину строки, нередко и ее начало; конец строки, оформляющийся как каденционная мелодическая формула, практически никогда не подвергается механическим изменениям - здесь возможна лишь компенсированная замена знамен на близкие по значению (см. ниже).

Более сложным методом приспособления текста тропаря к ирмосу является изменение соотношения текстовых и мелодических строк. Это может быть обусловлено значительным нарушением масштабного подобия строк ирмоса и тропаря. Так, в шестой песни воскресного канона Богородице 1-го гласа из нотированного Параклитика текстовое строение начала ирмоса, первого и второго тропарей весьма сходно:

ирмос: ~~ОБНАД НАСЗ ПОСЛАДНАНА БЕЗДНА.~~ 13 слогов  
НѢСТЬ ИЗБАВЛЕНН.

ВЪЗМѢНИХОМЪСА...

тр. 1: ~~ПРЕДСТОИТЬ РАБОТѢНО РОЖДЕСТВУ ТВОЕМУ.~~ 16 слогов  
ЧИНН НЕБЕСЪННН.
















ДНЕВЦЕСА...

тр. 2: ~~БЛАГЪННА СЫН ПРѢБЕ БЕСПЪННА.~~ 12 слогов  
СЛОВО НС ТЕБЕ ПРѢЧНСТА.

ТВОРАМ...

Увеличение числа слогов в первой строке первого тропаря с 13 (в ирмосе) до 16, то есть на 3 слога, привело не к увеличению количества столиц в строке, а к сокращению ее на 3 знака и распространению ее текста на две мелодические строки



ирмоса. Вторая строка ирмоса, включающая 6 знамен, приняла на себя 3 лишние слога из первой строки тропаря и еще 3 слога, оставшиеся из-за изъятия 3-х знамен нераспетыми (пример 5). Итак, распевщик владел элементарными приемами приспособления текста к мелодической модели, но в некоторых случаях - далеко не всегда объяснимых теперь - прибегал к более сложным способам ее трансформации, допуская различные нетиповые решения.







Каноны Типографского Параклитика № 80 представляют ту же мелодико-графическую редакцию, что и известные древнерусские Ирмологи - Воскресенский (ГИМ, Воскр. № 28) и Синодальной типографии (ЦГАДА, ф. 381 № 150/149). Замены невм в подобных отрезках текста ирмосов и тропарей Параклитика сравнительно редки и в большинстве случаев осуществляются либо знаками одного семейства (    ;   ;   ;   и т. п.), либо знаками, близкими по смыслу (  и  ;  и  ;  и  ; пример 6). Аналогичные замены знаков встречаются в Параклитике даже в пределах одной песни канона, примером чему могут послужить графические варианты заключительных формул Параклитика (см. ниже). Этой же редакции принадлежит и Хиландарский Ирмологий (Codex monasterii Chilandarici 308; РГБ, собр. Григоровича № 37; ГЛБ, Q. п. 1. 75), специфической особенностью которого является широкое распространение невм с одной точкой, заменяющих простые разновидности тех же знаков в других рукописях. К сожалению, пока нет возможности строго обосновать причины подобной вариативности знаков в рукописях одной редакции или даже в пределах одного кодекса (пример 7). Мало вероятно, на наш взгляд, что простановка точки (кентемы) у знамени в славянских рукописях означала усиленный акцент, как это бывало в палеовизантийской нотации (очевидно, по аналогии с древнегреческой буквенной нотацией)<sup>1, 2</sup>. Если бы смысл точки над знаком совпадал с подчеркнутым акцентированием, невозможно было бы убедительно аргументировать последовательное пристрастие к точке одной из рукописей. Кроме того, во многих случаях такой сильный акцент плохо бы соотносился с акцентуацией словесного текста. Так, в приведенном пасхальном ирмосе 5-й песни один и тот же

фрагмент текста - "и за море" - имеет в мелодической версии Воскресенского Ирмолога долгий слог *мо* ( > ˘ ˘ ) с предшествующим кратким безакцентным *за* ( ˘ ), а в Хиландарской версии, если считать точку за дополнительный акцент, сильно акцентированную проклятику *за* ( ˘ ) при долгом и тоже акцентированном *мо* ( > : ˘ ). В тропарях Параклитика в дактилическом окончании аналогичной строки, там, где было бы естественно ожидать именно знак с прибавленной точкой (бог<sup>о</sup>раз<sup>у</sup>ми<sup>и</sup>, в<sup>з</sup>хо<sup>д</sup>и<sup>и</sup>ца), находим обычную барейю-палку, не несущую дополнительного акцента. В Хиландарском Ирмологе постоянно встречаются знамена с точкой в определенно неакцентной позиции с точки зрения текста - *м<sup>о</sup>т<sup>р</sup>а<sup>н</sup>н<sup>ы</sup>и*, *п<sup>р</sup>а<sup>в</sup>е<sup>д</sup>а<sup>н</sup>н<sup>ы</sup>и*, *с<sup>л</sup>а<sup>в</sup>н<sup>ы</sup>и* (см. в примере 7).

Взаимозаменяемость невм с точкой и без точки - наиболее распространенный, хотя и не единственный вид вариативности знаков. Весьма интересно было бы выяснить, являются ли замены знаков в аналогичных участках разных тропарей одной и той же песни требованием изменившейся текстовой ситуации или результатом склонности распевщиков к вариантности мелодики, то есть к некоторой свободе в границах подобия образцу. Последнее представляется более вероятным (пример 7).

В нотации Параклитика, как и лежащего в основе его знаковой системы Ирмология, преобладают простые невмы - крюки, стопицы, статьи, палки, чашки с их разновидностями. Вместе с тем, хотя бы одной разновидностью в рукописи представлены, практически, все известные семейства невм архаичной знаменной нотации<sup>4</sup>. В отличие от более развитых в мелодико-графическом отношении Стихираря и Минеи того же времени более скромный словарь знаков Параклитика содержит значительно меньше разновидностей каждого семейства, а также составных начертаний и знаков, редких даже для большинства стихир. По песнопениям трех гласов, сохранившихся в рукописи, невмы распределяются относительно равномерно. В 3-м гласе некоторое преимущество по сравнению с первыми двумя имеют невмы с одной точкой, особенно палка ˘ и чашка ˘, однако крайне редко употребляются в нем запятая, голубчик и стрела светлая кривовая ( > , > : и ˘ ). Последняя неожиданно редка и во

2-м гласе Параклитика. Ни разу не использована в сохранившемся фрагменте Параклитика статья мрачная , обычная для рядовых рукописей столповой знаменной нотации XV-XVII веков, но пропускавшаяся в знаменных азбуках-перечислениях XV в. (см., например, азбуки: ГПБ, Кирилло-Белозерское собр. № 637/894, лл. 127 об.-128; РГБ, ф. 304.1 № 408, лл. 161-161 об.; ГИМ, Епарх. собр. № 212, лл. 125-125 об.). Отсутствующий в этих азбуках крэк мрачный , в отличие от статьи мрачной, является нормативным знаком певческих рукописей древнейшего периода, в том числе и Типографского Параклитика. Есть основания предполагать, что смысл точки-кентемы при смене знаменной стилистики в XV-XVI веках подвергся принципиальным изменениям<sup>18</sup>. Несмотря на явное преобладание мелодики силлабического типа (звук-слог, простая невма-слог), в роспеве тропарей канонов участвует небольшое число мелизматических формул, представленных фитными начертаниями (таблица I).

В каждом гласе Параклитика использовано около десятка заключительных формул. Графика некоторых из них типична для всех трех гласов (см., например, формулы     $\cup \cup \cup$  и     $\cup$  в таблице II). Ряд формул в пределах гласа имеет графические варианты, причем не только в тропарях, написанных по модели разных ирмосов, но и в тропарях, основанных на одной модели (пример 8; таблица II).

В музыкальной медиевистике до сих пор нет ясности в вопросе о причинах и, соответственно, результатах вариативности формул. Исследователи, склонные усматривать в древнерусских формулах, графически сходных с византийскими, полную аналогию мелодико-ритмического рисунка, как правило, игнорируют варианты записи, дешифруя их одинаково в соответствии с византийской версией песнопения. Более того, даже в тех случаях, когда разным византийским формулам в древнерусском варианте соответствует одна и та же формула, она роздифференцируется на основе грекоязычной версии песнопения, то есть по-разному<sup>19</sup>. Представляется, что признание производности древней знаменной нотации от византийской еще не дает

оснований для такой дешифровки. По нашему мнению древнейший слой песнопений, записанных знаменной нотацией, еще не подвергся сплошной кодификации, как это случилось позднее, в столповых песнопениях конца ХУ-ХУП веков, и знамена, входившие в относительно устойчивые формулы, сохраняли в них свое нормативное значение. В этом случае вариативность графических формул означала вариантность соответствующих мелодических оборотов в пределах их узнаваемости.

Подведем некоторые итоги.

- Типографский Параклитик № 80 принадлежит псковско-новгородской ветви древнерусской певческой культуры, вполне возможно - именно Пскову.

- Литургический текст рукописи и знаки нотации написаны, вероятно, разными писцами, однако, на наш взгляд, в одно время.

- Графико-мелодическая редакция Типографского Параклитика весьма близка нотированным Ирмологам того же времени.

- Состав литургических текстов Параклитиков не очень стабилен, и уже в ХП-ХШ веках существовали разные древнерусские редакции книги, обусловившие ее развитие в ХIУ в. Тексты некоторых канонов Типографского Параклитика не встречаются в списках книги ХIУ-ХУ веков.

- Недельные и седмичные каноны Утрени, записанные в Параклитике, в богослужбной практике ХП-ХШ веков пелись полностью, вместе с тропарями, подобно канонам Миней и Триоди.

- Отсутствие изосиллабизма и последовательного учета тоники в тропарях одной песни церковно-славянского перевода потребовали неумолимой фиксации всех тропарей, что в грекоязычной версии было бы совершенно излишним; это сделало Типографский Параклитик, как и другие нотированные певческие книги с циклами канонов, прекрасным руководством по технике *contrafactum*, демонстрирующим различные приемы приспособления текста к мелодической модели.

- Типографский Параклитик, зафиксировавший вполне сложившуюся систему древней знаменной нотации, сочетающую свободное употребление знаков с их устойчивыми комплексами

(формулами), дает основание предполагать, что на древнейшем этапе распев еще не подвергся кодификации; это обеспечивало возможность формульного варьирования при распеве текста по мелодической модели (ирмосу).

Изучение певческой книги как целого ставит перед исследователем много непростых проблем, некоторые из которых в предложенных нами заметках совсем не получили отражения. Их разработка потребует немало времени, хотя бы в связи с тем, что предполагает поиск источников, грекоязычных и славянских, из которых писцом были заимствованы тексты некоторых канонов, утраченных в более поздней традиции. Не менее сложны и вопросы, связанные с пониманием законов древнейшей знаменной нотации. Представляется, что информация, полученная при их изучении, может стать существенным дополнением к исследованию богослужебного кодекса.

#### Примечания

<sup>1</sup> В связи с подготовкой Сводного каталога славянских рукописей XI-XIII вв. была проделана большая предварительная работа по созданию методики описания богослужебных кодексов. См.: Тихомиров Н. Б. Ирмологий (ненотный) // Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 1. М., 1973. С. 306-331; Шеламанова Н. Б. Славяно-русский Октоих (ненотированный) XI-XIII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. М., 1976. С. 340-388; Мюмина М. А. Постная и Цветная Триоди, там же, часть II.; Мюмина М. А. Вопросы классификации славянской Триоди. // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1983. С. 25-38. Работа М. Г. Казанцевой "Эволюция книги Ирмологий в певческой практике Древней Руси (XI - XIII вв.)" - одна из редких попыток изучения целой певческой книги музыковедом; к сожалению, она содержит ряд досадных неточностей, в частности, в определении его состава (Свердловск, 1987; депонированная рукопись, 1987 № 1643).

<sup>2</sup> Встречаются собрания гласовых кондаков с икосами и как самостоятельный раздел этой книги (см.: ГИМ, Синод. собр. 538).



<sup>3</sup>Н. Б. Тихомиров указал, что рукопись особенно ценна как по полноте состава, так и по той причине, что она нотирована. Несмотря на это, упоминание Типографского Параклитика в музыковедческой работе встретилось нам лишь однажды – в уже упоминавшейся статье М. Г. Казанцевой, где Параклитик ошибочно назван видом Ирмология и собранием воскресных канонов (примечания на сс. 5, 13).

<sup>4</sup>Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI – XIII вв. М., 1984.

<sup>5</sup>Velimirović M. The Byzantine Heirmos and Heirmologion //Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen. Bern-München, 1973. S. 207.

<sup>6</sup>В четверток 2-го гласа к канону Апостолам, перед каноном святителю Николаю, добавлен еще один ("инз") канон, тропари которого в Параклитиках более позднего времени (XIУ–ХУ вв.) иногда используются в каноне Апостолам.

<sup>7</sup>См.: Шеламанова Н. Б. Славяно-русский Октоих, сс. 353, 357 – 358.

<sup>8</sup>Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки: Отдел третий: Книги богослужбные: (Часть вторая). М., 1917. С. 78.

<sup>9</sup>Время поступления рукописи на Типографский двор и место ее хранения до этого не известно. См.: Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916. С. 67.

<sup>10</sup>На это сходство указал Н. Б. Тихомиров в Сводном каталоге при описании Музейного Параклитика (ф. 178 № 11074).

<sup>11</sup>Шеламанова Н. Б. Славяно-русский Октоих, с. 363; Крашенинникова О. А. Стихиры апостолу Петру в древнерусских Октоихах XIУ века. //ХУШ Международный конгресс византинистов: Резюме сообщений. 1. М., 1991. Сс. 607–608.

<sup>12</sup>Шеламанова Н. Б. Славяно-русский Октоих, с. 357.

<sup>13</sup>Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, 1961. Chapter XI.

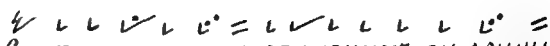
<sup>14</sup>Гусейнова Э. М. Комбинаторный анализ знаменной нотации XI–XIУ веков. //Проблемы дешифровки древнерусских нотаций. Л., 1987. Сс. 29–30.


<sup>15</sup>Лозовая И. Е. Знаменная нотация домонгольской эпохи:

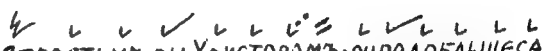


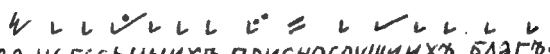
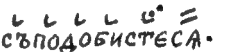
# Пример 1

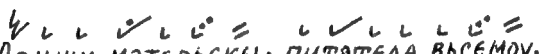
Глас 2-й. Покаянный канон  
во вторник, песнь 3 (л. 95-95об)

1-й тр.  СЪНЪМЪ ОУНЫНИИ ОТАГОЧИХЪ СИ ДОУШЮ.

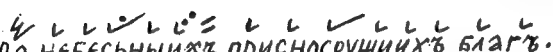
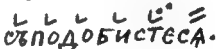
2-й тр.  НѢ НАВИ МЕНЕ ХРИСТЕ ВЪДНЬ СТРАШЬ НЫ И.

3-й тр.  СТРАСТЫМЪ ВЫ ХРИСТОВАМЪ ОУПОДОБИШЕСА  
ДОБРѢ.

4-й тр.  ДА НЕБЕСЬНЫХЪ ПРИСНОСОУЩИХЪ БЛАГЪ.  
 СЪПОДОБИТЕСЯ.

5-й тр.  ДОИШИ МАТЕРЬСКЫ. ПИТАТЕЛЯ ВСЕМОУ.

Вариант возможной  
подтекстовки начала  
4-го тропаря

 ДА НЕБЕСЬНЫХЪ ПРИСНОСОУЩИХЪ БЛАГЪ.  
 СЪПОДОБИТЕСЯ.

## Пример 2

Глас 2-й. Покаянный канон  
во вторник, песнь 1. Ирмос -  
Хиландарский Ирмологий (Monumenta  
Musicae Byzantinae, v. 5 в Ser. grinc.,  
с. 31v), тропари - Тип. 80, м. 92сб. - 93.

Мѡстѣискоюю пѣснь възпримѣши възъпни доуше.

1. Сѣ бе братиѣ плацѣ. мѡ.преже исхода горко.

2. Тѣмами госпо. ди о бѣщахъ покаяти сѧ.

3. И же моукамъ огнь приимѣше. росою божиею

4. Крѣпѣци на врагы на. влени. силою божиею.

5. Пламопримѣницу. клѣшана. же и. саиа видѣ дръвѣе.

## Пример 3

Глас 2-й. Канон "инѣ" в  
неделю. Ирмос - Синод. Тип.  
№150/149, тропари - Тип. 80,  
м. 75-15сб.

отъ ноши невѣдѣнна

и на со. снѣ и смѣрчии

на врагы богопротивныя. побѣдоу подающе и оудольни нѣ.

привѣдѣнна обрѣтохъ мѣ.

пѣтию си въздвиженѣ.

# Пример 4

Глас 1-й. Воскресный канон, песнь 7.  
Ирмос — Син. Тип. 150/149, Тропарь —  
Тип. 80, л. 2

р а с м а т р а ж е м ъ в ѣ р н и и .

и с ѡ м ѣ р ѹ е с я с в ѣ т ѣ .

Глас 2-й. Покаянный канон во  
вторник, песнь 9. Тропари 1, 4.  
Тип. 80, л. 103-103 об.

о б р а т и в ы и м а н а с и ю с ѡ г р ѣ ш и в ѣ ш а ю . :-

с в а т ы - и м ѣ д о у х ѡ м ѣ . :-

# Пример 5

Глас 1-й. Канон Пр. Богородице  
в неделю, песнь 6. Ирмос — Син. Тип.  
150/149, тропари — Тип. 80, л. 9

о б и д е н а с ѡ п о с л ѣ д н я м б е з а с н а н ѣ с т ь и з б а в л я м и . в ѡ м ѣ н и х ѡ с а  
п р ѣ д ѣ с т о я т ь . р а б о - л ѣ п н о р о ж ѣ с т в о у т в о ж м о у . и н и н е б е с ѣ .  
н и и . д и в а щ е с я

в ѡ п л а т и с я с и и п р ѣ ж е б е с п л ѣ т н о . с л о в о и с т е б ѣ п р ѣ и с т а н а . т в о р а и

# Пример 6

1. Сн. тип. 150/149; 2. Воскр. 28; 3. Сн. тип. 80

1.  $\frac{1}{2} \parallel \equiv: \quad \text{О С Н Д Е} \quad \text{НА СЪ ПО СЛѢ ДЪ НА НА БѢ ЗДѢ НА. НѢ СТЬ ИЗ БА ВЛА ДА Н.}$
2.  $\frac{1}{2} \parallel \equiv: \quad \text{П Р ѣ Д ѣ С Т О} \quad \text{И Т Ъ Р А Б О} \quad \text{А Б Ъ П Ъ Н О Р О Ж Ъ С Т В О У Т В О К Е М О У.}$

1.  $\text{В Ѣ М Ѣ Н И Х О М Ѣ С Я} \quad \text{И К О О В Ѣ У А Н А З А К О Л Е Н И К Е.}$
2.  $\text{У И Н И Н Е Б Е С Ъ Н И И Д В А Ц ѣ С Я} \quad \text{Д О С Т О И Н О Т В О К Е М О У.}$

1.  $\text{С Ѣ П А С И А Ю Д И} \quad \text{С В О А} \quad \text{Б О Ж Е} \quad \text{НА Ш Ъ.}$
2.  $\text{Б Е С Ъ М Е Н Ъ Н О У О У М О У Р О Ж Ъ С Т В О У П Р И С Н О} \quad \text{А Б Ъ В О.}$

1.  $\text{Т Ъ Б О К Р Ѣ П О С Т Ъ. Н Е М О Ц Ъ Н Ы И М Ъ. И И С П Р А В Л Е Н И К Е.}$
2.  $\text{Т Ъ Б О} \quad \text{У И С Т А П Р Ѣ Ж Е Р О Ж Ъ С Т В А И} \quad \text{П О Р О Ж Ъ С Т В Ѣ.}$

1. 2. Ирмос бй песни Воскресного канона, глас а̃.
3. Тропарь бй песни канона Богородице в неделю, глас а̃.

### Пример 7

4. Воскр. 28; 2. Хиландарский Ирмологий; 3. Сын. тип. 80.

$$1. \text{ 2 3 4 5 6 7 8 9 10 } = \text{ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 } \checkmark = \text{ 4 5 6 7 8 9 10 } = 1$$

2.  $\frac{1}{x} \rightarrow x = x \cdot 1 \rightarrow x \cdot 1 = x \cdot \frac{x}{x} = x \cdot \frac{1}{\frac{1}{x}} =:$

Оу тръ ню и мѣ-уу тръ ну ю глоу бо коу. и за мя ро.

В.  $\checkmark \rightarrow$   $\checkmark \checkmark \checkmark$   $\checkmark = \checkmark \checkmark \checkmark \checkmark \checkmark \checkmark$   
Иссу шз шс са до вь  
Абсти. Бого разоумн ке

0 тг 66 рзъ ша правдѣ на на врата нѣ съ мѣ врата затвори ша въ хо

$$|\psi\rangle = \Delta\psi \text{ H.}$$
$$d \cdot b \cdot c = d \cdot c = b \cdot c$$

2.  $\psi \quad \psi \quad \psi \quad \psi = \psi \quad \psi = \psi \quad \psi \quad \psi \quad \psi \quad \psi \quad \psi$   
пѣ снѣ при не стѣ мѣ владыцѣ и хри ста оузь ри мѣ праведьно к

3. ѿ мѣръ вѣсѣ дѣла христови оученици. вѣса сѣдѣмъ дѣла оу  
вѣс ко пѣниѣ зѣло бѣ. оученици двѣ рни

$$1. \text{ } \infty = 1 = 2 = 3 = 4 = 5 = 6 = 7 = 8 = 9 = 10 = 11 = 12 = 13 = 14 = 15 = 16 = 17 = 18 = 19 = 20 = 21 = 22 = 23 = 24 = 25 = 26 = 27 = 28 = 29 = 30 = 31 = 32 = 33 = 34 = 35 = 36 = 37 = 38 = 39 = 40 = 41 = 42 = 43 = 44 = 45 = 46 = 47 = 48 = 49 = 50 = 51 = 52 = 53 = 54 = 55 = 56 = 57 = 58 = 59 = 60 = 61 = 62 = 63 = 64 = 65 = 66 = 67 = 68 = 69 = 70 = 71 = 72 = 73 = 74 = 75 = 76 = 77 = 78 = 79 = 80 = 81 = 82 = 83 = 84 = 85 = 86 = 87 = 88 = 89 = 90 = 91 = 92 = 93 = 94 = 95 = 96 = 97 = 98 = 99 = 100 = 101 = 102 = 103 = 104 = 105 = 106 = 107 = 108 = 109 = 110 = 111 = 112 = 113 = 114 = 115 = 116 = 117 = 118 = 119 = 120 = 121 = 122 = 123 = 124 = 125 = 126 = 127 = 128 = 129 = 130 = 131 = 132 = 133 = 134 = 135 = 136 = 137 = 138 = 139 = 140 = 141 = 142 = 143 = 144 = 145 = 146 = 147 = 148 = 149 = 150 = 151 = 152 = 153 = 154 = 155 = 156 = 157 = 158 = 159 = 160 = 161 = 162 = 163 = 164 = 165 = 166 = 167 = 168 = 169 = 170 = 171 = 172 = 173 = 174 = 175 = 176 = 177 = 178 = 179 = 180 = 181 = 182 = 183 = 184 = 185 = 186 = 187 = 188 = 189 = 190 = 191 = 192 = 193 = 194 = 195 = 196 = 197 = 198 = 199 = 200 = 201 = 202 = 203 = 204 = 205 = 206 = 207 = 208 = 209 = 210 = 211 = 212 = 213 = 214 = 215 = 216 = 217 = 218 = 219 = 220 = 221 = 222 = 223 = 224 = 225 = 226 = 227 = 228 = 229 = 230 = 231 = 232 = 233 = 234 = 235 = 236 = 237 = 238 = 239 = 240 = 241 = 242 = 243 = 244 = 245 = 246 = 247 = 248 = 249 = 250 = 251 = 252 = 253 = 254 = 255 = 256 = 257 = 258 = 259 = 260 = 261 = 262 = 263 = 264 = 265 = 266 = 267 = 268 = 269 = 270 = 271 = 272 = 273 = 274 = 275 = 276 = 277 = 278 = 279 = 280 = 281 = 282 = 283 = 284 = 285 = 286 = 287 = 288 = 289 = 290 = 291 = 292 = 293 = 294 = 295 = 296 = 297 = 298 = 299 = 300 = 301 = 302 = 303 = 304 = 305 = 306 = 307 = 308 = 309 = 310 = 311 = 312 = 313 = 314 = 315 = 316 = 317 = 318 = 319 = 320 = 321 = 322 = 323 = 324 = 325 = 326 = 327 = 328 = 329 = 330 = 331 = 332 = 333 = 334 = 335 = 336 = 337 = 338 = 339 = 340 = 341 = 342 = 343 = 344 = 345 = 346 = 347 = 348 = 349 = 350 = 351 = 352 = 353 = 354 = 355 = 356 = 357 = 358 = 359 = 360 = 361 = 362 = 363 = 364 = 365 = 366 = 367 = 368 = 369 = 370 = 371 = 372 = 373 = 374 = 375 = 376 = 377 = 378 = 379 = 380 = 381 = 382 = 383 = 384 = 385 = 386 = 387 = 388 = 389 = 390 = 391 = 392 = 393 = 394 = 395 = 396 = 397 = 398 = 399 = 400 = 401 = 402 = 403 = 404 = 405 = 406 = 407 = 408 = 409 = 410 = 411 = 412 = 413 = 414 = 415 = 416 = 417 = 418 = 419 = 420 = 421 = 422 = 423 = 424 = 425 = 426 = 427 = 428 = 429 = 430 = 431 = 432 = 433 = 434 = 435 = 436 = 437 = 438 = 439 = 440 = 441 = 442 = 443 = 444 = 445 = 446 = 447 = 448 = 449 = 450 = 451 = 452 = 453 = 454 = 455 = 456 = 457 = 458 = 459 = 460 = 461 = 462 = 463 = 464 = 465 = 466 = 467 = 468 = 469 = 470 = 471 = 472 = 473 = 474 = 475 = 476 = 477 = 478 = 479 = 480 = 481 = 482 = 483 = 484 = 485 = 486 = 487 = 488 = 489 = 490 = 491 = 492 = 493 = 494 = 495 = 496 = 497 = 498 = 499 = 500 = 501 = 502 = 503 = 504 = 505 = 506 = 507 = 508 = 509 = 510 = 511 = 512 = 513 = 514 = 515 = 516 = 517 = 518 = 519 = 520 = 521 = 522 = 523 = 524 = 525 = 526 = 527 = 528 = 529 = 530 = 531 = 532 = 533 = 534 = 535 = 536 = 537 = 538 = 539 = 540 = 541 = 542 = 543 = 544 = 545 = 546 = 547 = 548 = 549 = 550 = 551 = 552 = 553 = 554 = 555 = 556 = 557 = 558 = 559 = 560 = 561 = 562 = 563 = 564 = 565 = 566 = 567 = 568 = 569 = 570 = 571 = 572 = 573 = 574 = 575 = 576 = 577 = 578 = 579 = 580 = 581 = 582 = 583 = 584 = 585 = 586 = 587 = 588 = 589 = 590 = 591 = 592 = 593 = 594 = 595 = 596 = 597 = 598 = 599 = 600 = 601 = 602 = 603 = 604 = 605 = 606 = 607 = 608 = 609 = 610 = 611 = 612 = 613 = 614 = 615 = 616 = 617 = 618 = 619 = 620 = 621 = 622 = 623 = 624 = 625 = 626 = 627 = 628 = 629 = 630 = 631 = 632 = 633 = 634 = 635 = 636 = 637 = 638 = 639 = 640 = 641 = 642 = 643 = 644 = 645 = 646 = 647 = 648 = 649 = 650 = 651 = 652 = 653 = 654 = 655 = 656 = 657 = 658 = 659 = 660 = 661 = 662 = 663 = 664 = 665 = 666 = 667 = 668 = 669 = 670 = 671 = 672 = 673 = 674 = 675 = 676 = 677 = 678 = 679 = 680 = 681 = 682 = 683 = 684 = 685 = 686 = 687 = 688 = 689 = 690 = 691 = 692 = 693 = 694 = 695 = 696 = 697 = 698 = 699 = 700 = 701 = 702 = 703 = 704 = 705 = 706 = 707 = 708 = 709 = 710 = 711 = 712 = 713 = 714 = 715 = 716 = 717 = 718 = 719 = 720 = 721 = 722 = 723 = 724 = 725 = 726 = 727 = 728 = 729 = 730 = 731 = 732 = 733 = 734 = 735 = 736 = 737 = 738 = 739 = 740 = 741 = 742 = 743 = 744 = 745 = 746 = 747 = 748 = 749 = 750 = 751 = 752 = 753 = 754 = 755 = 756 = 757 = 758 = 759 = 760 = 761 = 762 = 763 = 764 = 765 = 766 = 767 = 768 = 769 = 770 = 771 = 772 = 773 = 774 = 775 = 776 = 777 = 778 = 779 = 780 = 781 = 782 = 783 = 784 = 785 = 786 = 787 = 788 = 789 = 790 = 791 = 792 = 793 = 794 = 795 = 796 = 797 = 798 = 799 = 800 = 801 = 802 = 803 = 804 = 805 = 806 = 807 = 808 = 809 = 810 = 811 = 812 = 813 = 814 = 815 = 816 = 817 = 818 = 819 = 820 = 821 = 822 = 823 = 824 = 825 = 826 = 827 = 828 = 829 = 830 = 831 = 832 = 833 = 834 = 835 = 836 = 837 = 83$$

2. =U=V=: L L̄ L L̄ U D I = — = +  
СЪЛНЬ ЦЕ. ВЪ СѢ МЪ ХИ ЗНЬ ВЪ СИ НА Ю ЧИМ. :-

3.  $\equiv \cup \cap = \supset; \supset \cup \cap \supset \cup \supset \cap = - = +$   
мьрь ша. бѣ съ мьртыю съ по до бѣ ша. ∴

христо въ. и мже въсь ни и въ хр Ам мь. ∴

4.2. Ирмос 5й песни канона Пасхи, глас 6.

3. Тропари 5й песни ханона Апостолам, глас а̃.

### Пример 8

Син. тип. 80. Глас Г, понедельник, покаянный канон,  
песнь 3: Оутвърди мене. Тропарь.

$\begin{array}{ccc|ccc} \text{L} & \text{L} & \backslash & = & 0 & = & - & + \\ \text{MO} & \text{H} & \text{X}^{\text{b}} & \text{B}^{\text{b}} & \text{3BE} & & & \text{AH} \cdot \end{array}$

Образы о жи ви...

Син. тип. 80. Глас Ъ, суббота, заупокойный канон,  
песнь 9: Иже преже съльнца. Тропарь.

𐌲 𐌸 𐌹 𐌺 𐌽 𐌾 𐌿 𐌻 𐌴 𐌶 𐌷 𐌹  
 МОУҮЕ НЧ КЪ МО АН ТВА МН ..

$\frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2} \frac{1}{2}$   
 СНАДУ ВЪ СЮ МЪ ТИ ДЪ ВМ ЧЕ.

Син. тип. 80. Глас ҃, неделя, канон Богородице,  
песнь 6: Селение Иона. Тропарь.

$\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} = \frac{1}{16} = 1 \div 16$   
 БО ЖЬ СТВЪ МЪ СЯ ГОС ПО ДИ .

но при тѣ ка ю ши н мѣ ∴



# Таблица I

Семейства	Разновидности знаков
Крюк Petasthḗ	┌ ┐ ┑ ┒ ┓ └
Стопница Isom	┐ ┌ ┐ ┌ ┐
Запятая Apóstrophos	> >: >x
Двойная запятая Dyo Apóstrophoi	>> >>: >>u
Статия Diplḗ	= =: =1 =1' =u =7 =f =2
Стрела оксейная Diplḗ + Oxeía	=- =:- =\- =\:- =π
Стрела крюковая Diplḗ + Petasthḗ	=┌ =┐ =┑ =┒ =┓ =└ =┘
Стрела громная (Dyo) Apóst. + Oxeía (Pet.)	>>- >: - >: - >: - >: - >: - >: -
Палка Bareía	! !: !!
Сложития Bareíai	>
Стрела трысогласная Bareíai + Petasthḗ	-
Чашка Tzakisma	u ũ
Параклит Parakletiké	z z'
Крыж Teleía	+
Ключ Kírhisma	=┐[17] ┐[17] ┐[17]   =┐[17]
Apóderma	∩ ∪
Скаменца Oxeía	π -
Фита Thematismós	>>θ{ >θ=: (>θ=:) >>θ=- uθ=- θ=- uθ=: -θ=- =π{θ{ =-θ{ (=uθ=:) =u=1θ=- (=u=1θ=-) uθ=- (uθ=-) 1θ=- (1θ=-)   θ=-   θ{   uθ{

## Таблица II

[illegible]

Заключительные формулы тропарей Параклитика  
Син. тип. № 80

## ДЕМЕСТВЕННОЕ ПЕНИЕ

Среди распевов русской православной церкви демество занимает место самого торжественного и, по оценке современников, "самого прекрасного пения" эпохи Московской Руси. Ему свойственны широкая распевность, мелодическая яркость, своеобразная ритмика, развитые музыкальные формы. Демество имеет много общего с фитным пением — вокальной мелизматикой знаменного пения, широко применявшейся в праздничных жанрах: стихирах, кондаках, тропарях и др. по типу соотношения напева и текста демество принадлежит к пению мелизматического склада.

Демеством был изложен большой круг песнопений, разветвленный на монодию и многоголосие и имеющий множество музыкальных редакций, особенно в многоголосии.

Образцы этого профессионального искусства распевщиков сохранились в письменной традиции богослужебных певческих книг — именно они становятся основным и самым полным источником его изучения как художественного явления. Кроме них круг источников дополняют литературно-исторические документы и материалы, содержащие сведения о нем. Наконец, понять стилистические особенности, манеру и специфику исполнения помогает современная старообрядческая традиция. Все эти материалы — певческие книги, литературно-исторические документы, современная старообрядческая практика — и являются основой изучения демественного пения<sup>1</sup>).

О происхождении его высказывались разные точки зрения. Долгое время — в прошлом веке и первой половине нынешнего — в музыкальной литературе демество считалось пением визан-

тийского происхождения. Кроме названия, производного от греческого "Δομεστικός" – "хозяин", регент, руководитель хора, – исследователи приводили свидетельство "степенной книги царского родословия", согласно которому при Ярославе мудром "приидоша к нему от Царяграда богодвизаемии трие певцы гречестии с роды своими. От них же начат быти в Рус-тей земли анггелоподобное пение, изрядное осьмогласие, наипаче же и трисоставное сладкогласование и самое прекрасное демесъственное пение..."<sup>2)</sup>

Литературно-исторические источники, взятые за основу изучения, сформировали концепцию византийского происхождения демес-тва, которая сложилась в русской классической музыкальной медиевистике и которой придерживались абсолютное большинст-во исследователей: Евг. Лолховитинов, В.м. Ундольский, Н.м. Са-харов, В.в. Стасов, Д.с. Разумовский, Б.металлов, А.А. Игнать-ев, А.в. Преображенский<sup>3)</sup>.

Вместе с тем в результате более полного и углубленного изучения русского летописания в XX в. было установлено, что "степенная книга" написана в 1563 г. и является литературно-историческим памятником XVI в., поэтому она никак не может рассматриваться как документальное свидетельство эпохи Киев-ской Руси<sup>4)</sup>. Будучи книгой "степеней" царского родословия, она отражает официальную точку зрения на демесъственное пение к 1563 г.

Демесъственное пение упоминается и в более раннем литератур-но-историческом источнике – московском летописном своде ко-нца XV в. Его запись от 22 сентября 1441 г. повествует о том, как князь Дмитрий Кривич Красный перед смертью "начат пети демесъвом: "Господа пойте и превозносите Его в веки", та же:

"Аллу́гия". По сем же стих богородичной 4 гласа песни: "Дилише свое жиры в бышних", та же иные богородичны" <sup>5</sup>.

Летописное упоминание о деместве свидетельствует о его существовании уже к 1441 г. Однако есть и предположения о том, что это пение было известно в более раннее время - в конце XIV - начале XV в. Так, И.Гарднер, написавший первую монографию о демественном пении на материале западно-европейских архивов, считал, что возникновение его было связано с так называемым "песенным последованием" - особым быдом богослужения, совершаемом в кафедральных соборах. От обычного оно отличалось тем, что на нем распевали псалмы и стихи из них, причем это пение, в отличие от стихирного и ирмологического, было негласовым (то есть не было связано с системой осмогласия) <sup>6</sup>.

Н.Д.Успенский в своем исследовании о древнерусской музыке указывает на исполнение "песенных последований" в конце XIV - начале XV столетия <sup>7</sup>. Если эта гипотеза о связи демества и "песенных последований" подтвердится в дальнейшем, то можно будет отнести его возникновение к более раннему времени - по крайней мере к концу XIV в. Сейчас же можно лишь утверждать, что демественное пение было известно на Руси не позднее второй четверти XV в. согласно летописному свидетельству.

Таким образом даже по немногим литературно-историческим материалам византийское происхождение демества не подтверждается. Еще более доказательны музыкальные источники: певческие рукописи с записями демественных песнопений.

Чем больше исследователи осваивали сам музыкальный материал и чем более очевидным становилось его национальное своеобразие, тем все менее убедительной звучала версия о том, что демество пришло на Русь из Византии. Во второй половине XX в.

концепция возникновения этого вида пения в эпоху московской Руси не позднее XV в. вытесняет прежнюю в работах В.М.Дальнева, Н.Д.Успенского, И.Гарднера, Б.Шиндина, автора этих строк.<sup>С</sup>

Самые ранние списки демества в певческих книгах относятся к рубежу XV - XVI вв. : в рукописи № 97 Причудского собр. Или несколько текстов песнопений имеют указание на исполнение демеством, один из них нотирован столбным знаменем.<sup>9</sup>

Далее на протяжении XVI в. встречаются лишь единичные записи демественных песнопений, причем часть из них не нотирована, то есть записана только поэтический текст с указанием на исполнение демеством. По ним можно судить об устном бытовании традиции, о том, что она постепенно входит в практику,

складывается ее репертуар, формируются формы изложения, совершенствуется музыкальная письменность. Несольшое количество списков убеждает в том, что этот вид пения только зарождается и пока занимает скромное место в службе. XVI - е столетие оказывается для демества временем становления и самой певческой традиции, и нотации, и репертуара.

Круг демественного пения сложился не сразу. В ранний период это были единичные образцы, затем - циклы песнопений и к концу XVII в. - весьма развитый репертуар в одноголосии и очень разнообразный и обширный в многоголосии. В XVIII - XIX вв. старообрядчество создает в одноголосной традиции множество новых песнопений, основанных на демественном распеве XVI - XVII столетий.

Стилистические особенности демества обусловили его применение в богослужении. Уже в начальный период эта область, характерная для него и в дальнейшем, обозначается очень определенно: оно используется для самых значительных песнопений службы.

Демеством стали излагать песнопения, которые занимают важное по смыслу место в богослужении: завершают его раздел или являются центральными в какой-либо <sup>его</sup> части или службой в целом. В данном случае средствами музыкального искусства, мелодическим *разводем* подчеркивали смысловую значимость песнопений, исполняемых демеством.

Оно звучит в наиболее торжественных всенедневных песнопениях: псалмах вечерни и утрени, гимнах, аллилуарии, славословиях и величаниях, многолетиях, богородичных; из песнопений изменяемого круга демеством излагаются избранные тропари и кондаки, стихиры-славники, задостойники. В старообрядческий период создаются блаженны, антифон "Святым духом", причастны, припевы, прокимны, литургические респонсорные песнопения.

Важнейшие гимнографические тексты всенощного бдения, такие как предначинательный псалом 103-й "Благослови, душе моя, Господа", псалом 1-й "Блажен муж", гимн "Свете тихий", тропарь "Богородице Дево, радуйся", полиелей "Хвалите имя Господне" и богородичен "Проблагословенна еси, Богородице Дево", - исполнялись демеством.

на литургии в этой традиции распевались: гимн "Единородный сын", трисвятая песнь, херувимская песнь, "Аллилуиа", величание Богородице "Достойно есть". Демественное изложение переходило и на замены песнопений, положенные по Уставу. Например, в дни подготовки Великого поста вместо исполняемых на полиелее стихов из 134-го и 135-го псалмов "Хвалите имя Господне" пели 136-й псалом "На реце Вавилонстей" - демеством; на некоторые великие праздники взамен "Трисвятого" исполняли "Елицы во Христа креститесь" или "Кресту твоему" - также демеством.

Этот распев звучал в важнейших чинопоследованиях: на "за-

здравной чаше" в многолетиях высшей светской и духовной сла-  
сти, в чине заупокой — в "Вечной памяти", в чине венчания  
демеством пели кондак "Положилъ еси на главахъ ихъ венцы",  
на молебне — песнопение Богородице "Владычице прими". Целое  
архиерейское служение также включало демественные песнопения  
на греческом языке: "Исполла эти деспота", "Тон деспотин",  
"Аксиос".

Изменяемые песнопения демеством звучали на воскресной  
службе и на двенадцатые праздники. Особо хотелось бы отме-  
тить использование этого вида пения в исключительно русском  
репертуаре, не имеющем аналогий ни в византийской, ни в за-  
падно-европейской традициях, причем эта тенденция прослежива-  
ется с XVI по XIX в.

Так, в рукописях XVI в. сохранился довольно большой круг  
нотированных песнопений, исполняемых демеством, — сошлемся,  
например, на рукопись времен Ивана Грозного, входящую в собра-  
ние Московского Успенского собора в Кремле, где среди других  
песнопений приведены тексты песнопений театрали-  
зованного представления "Честного действия", исполняемые тогда  
демеством<sup>10</sup>. Судя по более поздним источникам XVII в., они  
были многоголосными, что и неудивительно: исключительное по-  
ложение "Честного действия" как религиозной *мистерии*, литурги-  
ческой драмы с присущей ей театральностью, зрелищность тре-  
бовало такой же яркости, театральности, красочности и от му-  
зыки, входящей в него. В службе, на которой исполнялось "дей-  
ство", звучали и другие песнопения демественного круга, при  
этом также многоголосные: многолетия царю, архиепископу  
(с конца XVI в. — патриарху), величание Богородице "Честней-  
шую херувим", псалом "На реце Вавилонстей". По другим нотиро-



данным спискам (70-х гг. XVI в.) эти славления высшей светской и духовной власти представляют собой самую раннюю полную запись трехголосия (по нотным), причем именно в них мы встречаем впервые новую оригинальную нотацию демества II. На наш взгляд, она не случайно появляется в песнопениях, посвященных деятелям Руси, — Ивану Грозному, архиепископу (Макарию?). Эту же нотацию мы видим в четырехголосной "Вечной памяти" Сергию Радонежскому — святому, не только очень почитаемому на Руси, но и сыгравшему огромную роль в централизации русского государства, объединении князей в борьбе против ордынского ига, ставшему вдохновителем Куликовской битвы.

Матриотическая направленность определенного круга деместленного пения, качества его музыкального стиля, значительно отличающие демество от других певческих традиций яркой, торжественной звучностью, — позволяют высказать предположение о том, что создание такого стиля могло быть связано с общекультурными тенденциями того времени: стремлением к монументальности, масштабности, которые должны были подчеркнуть историческую значительность государя и его деятельности по укреплению и централизации государства.

Именно в ту эпоху, когда Москва окончательно утвердилась как политический и культурный центр, были возведены каменные стены Кремля (в конце XV — начале XVI в.), выстроены кремлевские соборы, грановитая палата для торжественных приемов, Царский собор на Красной площади (храм Василия Блаженного, 1555 — 1561 гг.); в изобразительном искусстве второй половины XVI в. ведущей становится школа Дионисия с характерной для нее монументальностью и торжественностью стиля.

В подобном окружении музыкальное искусство как часть куль-



туры не могло оставаться в прежнем, неизменном виде. Вероятно, наряду с другими <sup>с</sup>рапеваами мелизматического склада — большим, путевым, — демественное пение и оказалось той свежей струей, появлени<sup>е</sup>е которой было наиболее созвучно эпохе. Черты, предвосхищающие будущие крупные многоголосные композиции второй половины XVII в., проступают уже сейчас — в рельефности мелодических линий, их ритмического рисунка, широком дыхании распева. Новые прогрессивные веяния музыкального искусства, связанные с большей красочностью, полифоническим и тембровым разнообразием и уже поворачивавшие таким образом на путь сближения с искусством светским, — вполне гармонично сочетаются с общей направленностью искусств того времени: органично вписываются в их картину. В целом, в эпоху Ивана Грозного демественное пение, особенно многоголосной традиции, по своему репертуару и стилю отражает предренессансные черты русского искусства XVI-го столетия.

На современном этапе изучения демества его разновидности — одноголосие и многоголосие — известны не одинаково: если монодия читается, звучит в старообрядческой среде, то многоголосие пока фактически не поддается расшифровке за редким исключением отдельных фрагментов. Поэтому о музыкальном стиле одноголосия и многоголосия необходимо говорить отдельно, ибо уровни нашего представления о них — разные.


Сначала обратимся к одноголосию — особенностям его музыкального стиля и исполнительским традициям. Однако прежде коснемся проблем его нотации и расшифровки, поскольку от последней будут зависеть выводы о музыкальном стиле.




Одноголосный демественный распев записывался сначала только столбовой нотацией, а потом и демественной. Как разновидность


невменной нотации, демественная нотация обладает характерными свойствами музыкальной письменности такого типа и подобна столбовой нотации знаменного распева: знаки ее фиксируют не звуки, а интонационные модели (комплексы), включая ритм, направление движения мелодии и ее звуковой состав, акцентность<sup>12</sup>.

нотация получила название "демественного ключевого знаменни" благодаря самым употребительным знаменам: "ключу"  и так называемым "мечикам ключевым" , которые придают ей графическую характерность. Демественная нотация родственна путевому и казанскому знаменю, имея с ними много общих знаков, однако в алфавите демественных знамен есть и такие, которые используются только в деместве. Часть знаков перешла в демественную нотацию из столбовой, причем знамена, редко употреблявшиеся в столбовой нотации, стали основными в демественной.<sup>13</sup> Разводы их сохранились лишь в некоторых знаменах, в других же изменили свое значение. Например, крюк простой в столбовой нотации разводится половинной длительностью, в демественной — целой, знак "ключа" в столбовой нотации имеет особый развод в попевке "колесо":



, в то время как в демественной нотации он разводится иначе: .

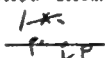

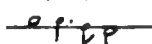
Знаки, сохранившие свое значение, — стопа ; запятая , стрела простая  и ряд других, — не являются определяющими специфику демественной нотации.

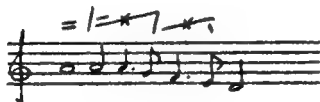
Графика демественных знамен отражает различные интонационные модели распева: от кратчайших мелодических единиц (тоном) до сложных их соединений. Например, простой интонационный ход — двузвучный восходящий равными длительностями — записывается челасткой ; по своему значению она аналогична голуб-

чику сорзому в столповой нотации, имеющему тот же развод:

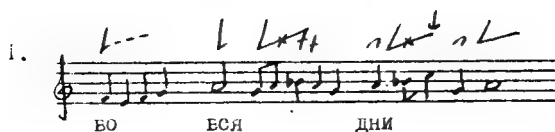




По мере усложнения интонационных оборотов, представляющих соединения простейших структур (тоном) в мелизматике распева, в нотации возникли графические комплексы, отражающие эти усложненные модели музыкального языка. Кажущаяся графическая сложность на практике помогала своей наглядностью охватить разнообразные интонационные модели распева.

Более сложный интонационный ход – трехзвучный спуск с пунктирным ритмом – записывается и более сложным по графике знаменем мечика ключевого закрытого: . Тот же ход, но с вытянутым начальным звуком, изображается простым соединением знамен: к мечику ключевому закрытому добавляется статья простая . Усложненный мелодический вариант этого интонационного оборота соединяет в графическом комплексе несколько знамен: статью простую, мечик мрачно-ключевой и мечик закрытый .



Нотация показывает также соотношение напева со строкой как уровнем интонирования. Например, знаком речитации на уровне строки остается в демественной нотации, как и в столповой, знак столицы, развод которого не меняется. Несмотря на то, что речитация в чистом виде довольно редко применяется в деместве, столица обычно отмечает появление интонационного уровня строки (пример I).



Знаки демественной нотации, как и столповой, связаны с акцентикой текста и его акцентностью: некоторые знамена применяются только на ударные слоги текста, например, стрела простая —, палка |, стопица с крестом  и др. (Они не совпадают со знаками акцентности в столповой нотации). Независимо от текста (это может быть и в вокализе) акцент обозначала указательная помета "ударка" в характерном мотиве с "тряской" (эта помета имела то же значение и в столповой нотации): .

Демественную нотацию позднего периода можно прочесть по специальным азбукам, созданным распевщиками и названным "Сказание демественному ключевому знамени" (азбуки известны со второй четверти XVIII в.); кроме того, имеются опубликованные азбуки, составленные медиевистами и практиками из старообрядческой среды, — в них дается развод демественного знамени столповым, в поздних столповое знамя переводится в линейную нотацию<sup>14</sup>. Использование более ранних источников XVI — начала XVIII в. уточняет разводы знамен, в основном, по ритму, что особенно касается ритмов пунктирных и синкопированных<sup>15</sup>.

Своеобразие стиля демества обусловлено его ритмикой, ладом, структурами напева и приемами его развития, соотношением напева и текста.

Благодаря достаточно самостоятельному развитию напева в

пространном внутрислоговом распеве, не связанном столь жестко текстовыми структурами, как это наблюдается в знаменном пении, ритмическая организация демества не зависит столь непосредственно от ритмики текста. Основной долей ритмической пульсации (морой) в демественном распеве становится длительность, соответствующая в нотной-линейной записи половинной. Возникающая метрическая пульсация почти целиком укладывается в двудольность (с "тактами" в 2/2 или 4/2), но она периодически нарушается несимметричными ритмическими построениями — "тактами" в 1/2 или 3/2, или ритмическими группами из пяти или семи четвертей, в которых начальная четверть "дополняет" обычный "такт" на 2/2:  $\downarrow 0$  ;  $\downarrow \downarrow$  .  $\downarrow$  ;  $\downarrow \downarrow \downarrow$  . Поэтому говорить о тактовой симметричной организации демественного распева не приходится, хотя в песнопениях имеются достаточно протяженные построения стабильного двудольного "метра". Для практического исполнения временной "мерой" счета может служить не "такт" в 2/2 или 4/2, а только половинная длительность.

Характерной особенностью демественного распева, выделяющей его среди других, является пунктирный и синкопированный ритм, широко применяющийся в различных комбинациях и вариантах:  $\downarrow \downarrow$  ;  $\downarrow \downarrow$  ;  $0 \downarrow$  ;  $\downarrow 0$  ;  $\downarrow \downarrow$  ;  $\downarrow \downarrow \downarrow$  и др.<sup>16</sup> Последние синкопированные ритмы, не укладывавшиеся в квадратные построения, тем не менее исполнялись точно, что подтверждается многоголосными обработками демественного распева, сохраняющими во всех голосах именно такие длительности, как в синкопированных ритмоформулах.

Напевы демественных песнопений укладываются в обиходный звукоряд, который и является их ладовой основой. Каждое конкретное песнопение берет определенную часть этого звукоряда,

которая и образует лад данного песнопения. Наиболее распространенным стал малый обиходный лад со звукорядом до<sup>1</sup> - до<sup>2</sup>, вместе с тем для напевов свойственна ладовая переменность и "светотени" разных наклонений обиходных ладов: большого, малого и укоснённого<sup>17</sup> ("мажорного", "минорного" и "фригийского"). Опора на ладовые ячейки узкого диапазона (терция, кварта) говорит о древности напева.

Как происходит его мелодическое развитие, в чем его отличия от знаменного пения? Коренным отличием стало не только соотношение напева и текста, но и само музыкальное развитие, разбегивание напева относительно строки как уровня интонирования, на который ориентировались распевщики.

Если в старом знаменном распеве широко использовалась речитация на строке, в новом знаменном - речитация и опевание ее, то в деместве мы слышим преимущественно опевание строки. При этом ее звуковысотный уровень не был постоянным на протяжении всего песнопения, он был "действительным" для относительно небольших структурных ячеек напева (пример 2).

2.

*П. о п а в к а*                      *П о п е в к а*

*Строка 12*                      *Строки 12*                      *ре*

Чю- где ма-те-рем гв- бже

и стра- нно гв- вам де-то-ро-же-ны

на, те- бь бо-го-ро-ди- це о- го- я ...

Задостойник Рождества Богородицы; кон. ХУII в., ГИИ,  
Синодальное певческое собр., 195, л. 295 об.

Опевание строки, ладовые мелодические модуляции (отклонения) от строки к строке, вариантность ладовых наклонений, ритмическая вариантность с применением простого и двойного увеличения, использование принципа мелодической волны — вот основные приемы собственно музыкального развития в демественных песнопениях.

Развернутые демественные композиции, несмотря на мелизматику, имеют четкую структуру на разных уровнях: от мельчайших структурных единиц — тоном — до крупных разделов песнопения — музыкальных строк. (Строка здесь используется в значении структурной единицы напева, а не высотного уровня интонирования).

Как и в знаменном пении, в демественном также есть попевки — интонационные модели для распевания поэтического текста. Демественная попевка — это музыкально-речевая структура, возникающая в результате распева синтагмы текста и имеющая с ней общую цезуру (см. пример 2).

Подобно композициям знаменного распева, имеющим функциональную прикрепленность попевок в зависимости от их места в музыкальной форме (начальные, срединные и конечные <sup>16</sup>), в демественных возникла аналогичная функциональность интонационных моделей, но здесь она действует не на уровне попевок, а на уровне составляющих их элементов. Последние являются мотивами и интонационно-музыкальными фразами, определяющими характерный облик распева, его ладовые и ритмо-интонационные свойства, которые не менялись на протяжении столетий и составляли самую суть традиции. Отражающие важнейшие качества демественного пения, они, подобно попевкам знаменным, представляют собой музыкальные "ячейки", благодаря сцеплению которых и складывается



разъясняется напев песнопения. Отличие их от знаменных попевок заключается в непркрепленности к текстовым структурам; они подчинены обще-музыкальным закономерностям развития: логике варьирования и изменения лада и ритмики, звуковысотной архитектоники строки и напева в целом. Здесь возможно говорить об определенном уровне музыкально-тематической работы на уровне композиции всего песнопения.

Учитывая важность и значимость этих структурных единиц для деместьянской традиции и ввиду отсутствия соответствующего определения в древнерусской теории музыки и современной музыкальной медиевистике, мы предлагаем рабочий термин для их названия — певческие архетипы, как устойчивые, относительно завершенные музыкальные обороты, имеющие характерный ладо-интонационный и ритмический рисунок. Приводим архетипы псалма "на реке Вавилонстей", ранние списки которого восходят к 40-м гг. XVI в. (пример 3).



Особенностью демественных песнопений, в отличие от знаменных, стало укрупнение их структур на уровне попевок, строк и композиции в целом. Если основу нового знаменного распева составляют попевки с вкраплениями лиц и фит, то основой демества становится фитный распев-вокализ. Музыкальные строки демества, объединяющие несколько попевок, обычно соответствуют не синтагмам, а целым строкам текста, при этом масштабы музыкальной строки в деместве много больше, чем в знаменном распеве — распев ее приближается к пространным фитам знаменного пения (см. пример 2).

В обособлении таких строк большую роль играют композиционные приемы, получившие название "почин демеством" и "захват демеством": они применялись на стыке музыкальных строк и обозначались в списках XVI — XVII вв. 5-образным знаком.

Начало новой строки часто подчеркивалось повышением уровня интонирования (то есть сменой строки певческой); этот скачок — переход к более высокому уровню интонирования — и обозначался как "захват демеством", то есть захват голосом верхнего регистра звукоряда. Поскольку строка, предшествующая захвату, всегда заканчивалась в низком регистре, сопоставление его с высоким в начале новой строки звучало особенно выразительно (пример 2).

При "почине демеством" соединение музыкальных строк было плавным, без скачка; указание "почин демеством" отмечало начало нового раздела композиции, причем с интонационной формулы, имеющей начальные функции, отсюда и название — "почин" (иногда — "зачин"), то есть начало. Такое обозначение встречается и в начале песнопений (см. пример 2).

Даже при относительной свободе развертывания напева общая форма демественной композиции традиционно отражает форму гимнаграфического текста — это проявляется в членении текста и напева на поэтические и музыкальные строки, совпадающие по цезурам. В связи с этим в демественном пении масштабы музыкальной формы во многом определяются масштабами поэтической формы каждого песнопения. Исключение представляют некоторые жанры — многолетие, "лечная память", — в которых из-за особых условий распева — малой поэтической формой и крупной музыкальной композицией — возникает несоответствие между строкой распеваемого текста и строкой напева (на одну строку текста приходится несколько строк напева). В этих жанрах впервые возникает законченная собственно музыкальная композиция, не связанная со структурой текста.

Среди жанров демественного пения можно выделить песнопения крупной формы — псалмы, задостойники, стихиры-славники и некоторые другие, жанры малой формы — прокимны, припевы, величания, возгласы, — а также песнопения, по своим масштабам занимающие промежуточное положение между ними, — это некоторые задостойники, блаженны, гимны, славословия, стихиры, тропари, кондаки и др.

Жанры малых форм имеют простейшие одночастные композиции, например, прокимны. В малых формах напев обычно прост и представляет собой форму, близкую к центр<sup>у</sup> композиции знаменного распева<sup>19</sup>, но в качестве ее "лоскутов" выступают не полевки, а архетипы.

В более развитых по музыкальной форме жанрах — задостойниках, гимнах и пр. — используется повторность архетипов, что ведет к возникновению композиций с чертами куплетности, двух-

частной безрепризной, трехчастной репризой и безрепризной форм.

Повторность встречается также на уровне музыкальных строк – при этом можно говорить о музыкальной форме типа двухчастной безрепризной, трехчастной репризой, куплетной.

В крупной форме демественного распева – псалмах, отдельных задостойниках – повторность используется весьма широко, особенно в псалмах, имеющих куплетную форму с припевом "Аллилуиа" (псалом 103-й "Благослови, душе моя, Господа", псалом 136-й "На реках Вавилонских"),

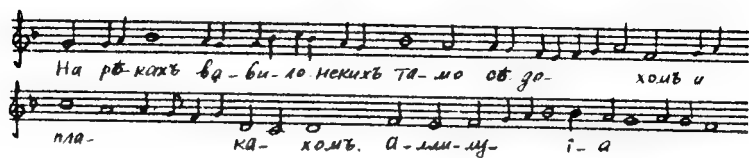
136-й псалом, один из самых масштабных в демественном репертуаре, представляет особый тип композиции напева, который складывается из трех крупных разделов, подобных друг другу и называемых статьями; каждая из них изложена в трехчастной репризной форме, а псалом в целом сочетает трехчастность с куплетностью (куплеты варьируются).

Вариантность в повторах, обычно связанная с изменениями текста, встречается еще в древнейшей форме пения "на подобен", известной на Руси с XI в. Эта форма используется и в деместве – в стихах псалма "На реках Вавилонских", в особой его редакции "на подобен", а также в прокимнах.

О высоком мастерстве распевщиков, достигнутом в композиционной технике одноголосия, свидетельствуют музыкальные и просодические разновидности, возникшие в демественной традиции и представлявшие фактически новые редакции напевов и песнопений демественного круга.

К новым музыкальным редакциям мы относим малый напев демеством, напев "на подобен" и "псковский перевод" демеством. Они обладают характерными чисто музыкальными особенностями,

отличающими их от основной традиции демества. Так, в малом напеве демеством ускоряется ритмическая пульсация и преобладает движение четвертными – взамен половинок демества основной традиции (пример 4).



4. Малый напев демеством; 2-я пол. XIV в., ГИм, Синодальное певческое собр., 165, л. 33.

Редакция "на подобен" сильно упрощает основную традицию демества, используя в качестве напева "подобна" лишь одну строку полной редакции 136-го псалма (пример 5).



5. Редакция "на подобен"; кон. XIV в., ГИм, синодальное певческое собр., 675, л. 19 об.

"Московский перевод демеством", известный по задостойнику пасхи "Светися, светися", отличается своими композиционными приемами: преобладающим цепным соединением архетипов, попевок и даже строк. Кроме того, его ладовая характеристика проявляется в сохранении одной строки, как уровня интонирования, на протяжении всего напева, – в отличие от обычной переменности строк и обязательных ладовых отклонений и модуляций (пример 6).



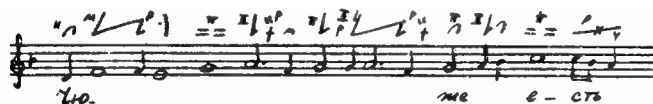
6. "исковский перевод демеством"; сер. XVII в., РГБ,

Бологодское собр., ф. 354, л. 144, л. 564 об.

Бозникли также новые редакции песнопений, связанные с изменением их напевов по составу попевок и масштабу композиции, — это всевозможные "ин переводы". "Ин перевод" как иной распев канонического литературного текста в русле какой-либо певческой традиции, новая музыкальная редакция песнопения встречается в деместве с конца XVI в. Однако самое широкое распространение "ин переводы" получают в XVII — XIX вв. в старообрядческой среде, когда многие тексты демественного круга были распеты заново в русле основной певческой традиции. Тогда были созданы новые музыкальные редакции, а фактически — новые напевы самых распространенных демественных песнопений — заდостойников, стихир по 50-м псалме и др. (пример 7).

7. Задостойник Рождества Богородицы по рукописи 3-й четв.

XVII в., РГБ, собр. Большакова, ф. 57, л. 153, л. 66.

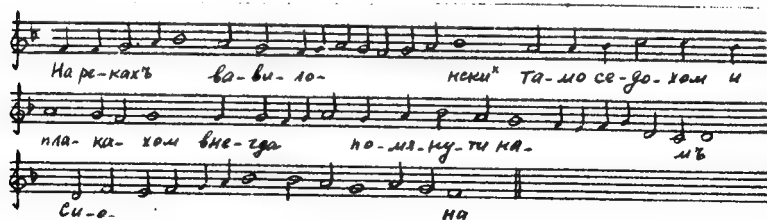


Соотношение напева и текста в демественных песнопениях, то есть просодическая характеристика, степень мелизматики при распевании текста, — оказывается существенной особенностью его стиля, причем не только в основной традиции, но и в ее разновидностях.

Так в деместве малого напева протяженность внутрислогового распева не более трех – семи половинных, в то время как в основной традиции она достигает 10 – 15 половинных. Обычный же распев слога в деместве малого напева равен одной половинной. Эти черты просодии сближают редакцию с просодией знаменного распева, и не случайно она иногда именуется "знаменной" <sup>21</sup>. Тем не менее, в малом напеве демеством сохраняются основные архетипы (в том числе и в кадансах), ладовый принцип построения попевок и строки напева с частой переменностью устоев, остаются принципы композиции, – то есть существенные признаки стиля, по которым напев и определен как редакция демества.

Редакция "демество среднее" псалма "На реках Вавилонских" (название – наше) представляет собой слегка сжатую редакцию напева основной традиции (с купюрами) в соединении с полной редакцией текста, в результате чего сокращается внутрислоговой распев и даже возникает интонирование слогов текста четвертями, то есть речитативное его произнесение "говорком", образуются "сгустки" речитативной "декламации" текста, которые чередуются с его широким распевом (пример 6).

6. "Демество среднее" – по рукописи ЛУШ в., ГИм, Синодальное певческое собр., 534, л. 30.



Редактирование песнопений, связанное с соотношением напева и текста, проводилось особенно интенсивно после книжной реформы патриарха Никона в середине XVII в. для певческих книг исправление заключалось в изъятии хомонии, в результате чего количество распеваемых слогов в песнопении сокращалось. При этом правщики старались сохранить напевы, а для этого необходимо было менять подтекстовку: приспособить новый исправленный текст под старый напев.

Интереснейшей особенностью правки певческих книг стало перераспределение напева относительно ударных и безударных слогов, в именно: правка увеличивала распев ударных слогов и сокращала распев безударных. Это имело большое значение для выразительности звучания: растягивание ударных слогов усиливало их речевую выразительность. Вместе с тем обособлялись и речитативные, силлабические элементы в песнопении. Таким образом работа по исправлению певческих книг привела к созданию новых музыкальных редакций, пространных и кратких.

Современные представления о деместьенном пении и его стиле позволяют сравнить его с византийской традицией и поставить вопрос о возможном влиянии. Сегодня, однако, уже не вызывает сомнений, что это влияние было очень опосредованным и касалось лишь самых общих принципов музыкального искусства.

В данном случае может идти речь о том, что деместье имеет точки соприкосновения с византийской традицией каллофонического пения, берущей свое начало в XII в., особенно распространенной в XIII - XIV вв. и основанной на очень развитой, богатой мелизматике <sup>22</sup>.

По типу соотношения напева и текста каллофоническое пение близко кондакарному, фитному пению знаменного распева, деме-



ству, сольному распеву и другим распевам мелизматического типа. Некоторые композиционные приемы и ритмические особенности каллофонического пения оказываются сходными с теми, что применяются в деместве, например, ладовые модуляции, синкопированный ритм, наконец, использование кратим в каллофоническом пении и аненаек в деместве <sup>23</sup>.

Эти общие черты стиля — мелизматический склад и использование аненаек — роднят демество с более ранним кондакарным пением, нотация которого, как, видимо, и само пение, к началу XV в. выходят из употребления. Возможно, что эти черты кондакарного пения — вокальная мелизматика, более свободное музыкальное развитие, менее связанное синтаксисом текста во внутрислоговом <sup>8</sup> распеве и аненайках, — нашли продолжение в демественном пении и других распевах мелизматического типа, сложившихся на Руси в XV — XVII вв. Однако на общих принципах и заканчивается все сходство и с кондакарным пением (насколько сейчас возможно об этом судить), и с каллофоническим, ибо в сравнении с последним наполнение конкретным материалом отличается очень сильно: и по ладу, и по ритму, попевкам и композиции в целом, причем, отличия распространяются не только на демество, но и на другие виды русского мелизматического пения.

Нужно отметить, что византийская традиция пения с исомом, характерная для каллофонии, видимо, не перешла на Русь, ибо до сих пор такие письменные источники не найдены, а в устной практике, в отличие от южно-славянских стран, у нас подобная традиция не сохранилась <sup>24</sup>.

Исполнительские традиции демества берегут современные старообрядческие общины (в Москве, Нижнем Новгороде, Ново-

зыкове Ерянской области, пос. Стрельниково Костромской области и др.). Отличительной особенностью их пения является строго-торжественный, истовый характер, подчеркивающий, несмотря на широту распева, смысл текста и в распеве лишь раскрывающий его. Господствует ровная по динамике звучность без явных *crescendo* и *diminuendo*, они возникают естественно при изменении регистра в вокальной музыке: небольшое усиление при повышении и небольшое ослабление звучности при его понижении. Общая ровность динамики не препятствует выразительной фразировке напева, имеющего ярко выраженные интонационные акценты и цезуры; мерная пульсация акцентов и их несимметричное смещение вкупе с характерными пунктирными и синкопированными ритмами создаст своеобразнейшее течение ритмики в песнопении, поэтому при исполнении очень важно подчеркнуть эту игру акцентов и ритма и не ограничиваться лишь ровным звучанием типа григорианского хора.

Поскольку демество использовалось в самых торжественных песнопениях, темп исполнения установился соответствующий их важности и значительности, — медленный, неторопливый и таким образом наиболее естественно соединяющийся с неспешной пластикой храмового действия. Отклонения от темпа, отмеченные и в письменной, и в устной традиции, незначительны: это небольшие замедления в конце песнопений, а также обязательные чуть расширенные начальные и заключительные попевки строк, придающие большую рельефность композиции в целом.<sup>25</sup>

Переходя к демественному многоголосию, еще раз подчеркиваем, что к нему мы относим все виды пения не аккордового, а полифонического склада, — на Руси, как и в Западной Европе,

таком вид многоголосия был более ранним, чем многоголосие гармоническое <sup>26</sup>.

Судя по музыкально-историческим документам, отражающим восприятие современников, в XVI - XVII вв. различали кроме знаменного осмогласного пения "трисоставное сладкогласование" (пение гармонического аккордового склада) и "самое прекрасное деместьвенное пение" <sup>27</sup>. Противопоставление трехголосного "сладкозвучного" пения деместью позволяет предположить, что к последнему, вероятно, и относили пение линейно-мелодического многоголосия во всех его разновидностях. Дополнительным подтверждением становится название многоголосного демества "красным пением" <sup>28</sup> и употребление этого названия в азбуках столпового знамени ("имена знамения петия красного"), которым и записывалось демество до создания демественной нотации и казанского знамени, причем азбуки содержат знаки, редко употреблявшиеся в знаменном пении, но широко использовавшиеся в пении демественным (в широком его понимании) <sup>29</sup>.

Проблема демественного многоголосия до сих пор остается одной из самых сложных в русской музыкальной медиевистике: до сих пор этот вид пения почти не поддается расшифровке и мы судим о нем преимущественно по отдельным голосам и на основании косвенных исторических документов, свидетельствующих о нем. Сложность изучения заключается и в малодоступности неизданных рукописных источников, и в самой музыкальной письменности, принципиально отличающейся от современных форм.

Первоначально многоголосные песнопения записывали по голосам, последовательно выписывая каждую партию - демества, пути, верха, низа (так же по голосам записывали и раннее западно-европейское многоголосие) <sup>30</sup>. Такая форма изложения

применялась как единственная около ста лет (с первой четверти XVI по первую четверть XVII в.); при этом она не фиксировала вертикальные соотношения голосов и, вероятно, на практике соединение голосов допускало их необходимую корректировку по горизонтали и вертикали. Существуящая в реальной практике хорового пения, она долгое время никак не отражалась в записи.

Демественный контрапункт был основан на мелодически развитых, самостоятельных по ритму партиях. В результате возникали сложные соединения различных мотивов в разных голосах, что средствами невменной нотации записать было трудно, особенно столбовой нотацией, не обладавшей для этого наглядной графикой. Такой наглядностью стала обладать нотация, специально созданная для записи демественного многоголосного пения. До последнего времени считалось, что эта нотация — демественная, однако публикации азбук путевого, демественного и казанского знамени показывают, что нотация памятников демественного многоголосия соединяет знамена демественные, путевые и казанские — три родственные нотации, которые и были созданы скорее всего именно для записи многоголосия и применялись в его списках.<sup>31</sup>

Однако проблемы соединения голосов по вертикали и горизонтали остались неразрешенными: поскольку мелодическое мышление было преобладающим, запись отражала лишь горизонтальные линии каждого голоса.

Особые трудности представляет прочтение гармонической вертикали. При том, что многоголосие естественно раздвинуло границы звукоряда и лада, специальных средств в нотации для их записи не было. Поэтому, подобно тому, как это было в За-

нашней Европе, естественным образом возникает система транспозиции, применяемая во всех голосах и позволяющая записать все те отклонения от обиходного звукоряда: выход за его границы по диапазону и ладу <sup>32</sup>.

В конце XVI в., когда в России проходила реформа музыкальной письменности и осуществлялся переход к линейной нотации, в редкие списки последней, датируемые рубежом XVI – XVII вв., попали перебранные с демественной нотации памятники демественного пения. Однако знаки транспозиции, имевшиеся в невменной нотации, не нашли полного отражения в линейной, поэтому линейные списки при буквальном прочтении (без транспозиции) дают очень резкие созвучия, какие вряд ли могли быть в деместве. Тем не менее, такое гармонически резкое звучание долгое время принималось за истинное и выдавалось за редкое своеобразие и оригинальность. Приверженцы такой точки зрения есть и сегодня. В доказательство они приводят отрывки из полемических трактатов и музыкально-теоретических работ XVII в., в которых демественное пение в сравнении с партесным называли "волоревущим", "козлюблющим" и т.д. <sup>33</sup>

На наш взгляд, судя по одnogолосным мелодически развитым распевам и по ранним благозвучным видам многоголосия кроме демества (строчному и раннему партесному), – вряд ли можно доверять подобным оценкам, данным скорее в полемическом запале. Недоверие вызывает также прочтение демественного многоголосия без транспозиции с сохранением обильных диссонансов, вплоть до движения параллельными секундами в достаточно протяженных фрагментах песнопений, – это противоречит всей музыкальной практике того времени.

Поскольку деместьенное многоголосие является достаточно широким понятием, опишем основные его разновидности по типам соотношения голосов.

Каждая из его партий — демество, низ, путь и верх — выполняла свою функцию. Демество играло роль самого сложного голоса, охватывавшего едва ли не самый большой диапазон, мелодически наиболее яркого и интонационно близкого одноголосному деместьенному распеву. Другой мелодически развитой и подвижной была партия низа, соотношение которой с партией демества было подголосочным. Два другие голоса — путь и верх — обычно также являлись подголосками по отношению друг к другу, но сам тип их движения в сравнении с другими голосами был замедленным, основанным на крупных длительностях. Полное же соединение голосов давало сложную полифоническую фактуру, сочетающую самостоятельные по ритму напевы и подголосочность.

По соотношению голосов в полифонической фактуре мы выделяем три основных типа деместьенного многоголосия: однородно-ритмическое, контрастно-ритмическое <sup>(смешанное)</sup> (переходное) — контрастно-ритмическое с элементами линейно-гармонического склада <sup>34</sup>.

Первый из них — однородно-ритмический — является наиболее ранним: это так называемое пение "с верхом", первоначально двухголосное демество с верхом или путь с верхом. Путь с верхом представляет наиболее простой вид двухголосия подголосочного склада, и, вероятно, именно он записывается в Чиновнике Новгородского Софийского собора 40-х гг. XVI в.: в Берсное воскресение пели литургию "с верхом", на Успение — славник "с верхом" и т.д. <sup>35</sup> Однако в певческих рукописях того времени подобные записи пока не найдены.

9.

о ю ю ю д д о ю ю о ю ю ю ю ю ю ю ю ю ю  
=7 = $\frac{7}{8}$  1 1 6 7 =  $\frac{7}{8}$  =7 1/2 7  $\frac{7}{8}$  " 1/2

Девяство На реке вавило ва-ви-ло

Lo t t n' k t t = " n' Lo n' k k = ?  
на реке вавилонь стех. тоу сядохомъ мака хомъ.

Handwritten musical notation on a five-line staff, featuring various rhythmic values (e.g., eighth, sixteenth, and thirty-second notes) and rests. Below the staff, there are handwritten notes: "Bq. bu. 10." followed by a series of circles and wavy lines.

Однородно-ритмическое двухголосие; 20-е гг. XVI в.,  
ГИМ, собр. Уварова, 692-4°, л. 426 об. - 428 об.

Контрастно-ритмическое многоголосие – несколько более позднего происхождения (списки известны не раньше 70-х гг. XVI века <sup>36</sup>), и здесь мы встречаемся с трех- и четырехголосием (демество – путь – верх и низ – путь – верх – демество) и более сложным соотношением партий, отражающих ритмическую самостоятельность пути и демества и подголосочность пути и верха, демества и низа. Ранние образцы этого многоголосия – трехголосные многолетия Ивану Грозному и архиепископу и четырехголосная "Вечная память" Сергию Радонежскому, созданные, вероятно, в годы царствования Ивана Грозного (1547 – 1584 гг.). Приведем пример многоголосия такого типа (пример 10).

Handwritten musical score for three voices. The notation is complex, featuring many accidentals and rhythmic markings. The lyrics are written below the staves.

Lyrics: *me xв-ру-ши-и-и...*

Контрастно-ритмическое трехголосие; 3-я четв. XVII в.,  
 ЦГАДА, ф. 181, № 600, л. 384.

До первой четверти XVII в. включительно репертуар местествен-  
 ного многоголосия относительно невелик. Но начиная со второй  
 четверти в рукописях зафиксирован уже весьма обширный круг



двухголосия путь — низ, к которому позднее (в третьей четверти XVII в.) добавляется третий голос — верх; соотношение голосов было контрастно-ритмическим у пути и низа и подголосочным у пути и верха.

В такой музыкальной редакции — низ — путь и верх — создается и распространяется *большой* репертуар, охватывая основные служебные певческие книги: Обиход, праздники, Октоих, Ирмологий, Стихирарь, Трезвонь <sup>37</sup>. В последних отметим большой корпус песнопений русским святым, среди которых стихиры Борису и Глебу, Сергию Радонежскому, Кириллу Белозерскому, Зосиме и Савватию Соловецким, царевичу Димитрию, Василию Блаженному, а также стихиры русским богородичным праздникам: Владимирской, Тихвинской, Казанской и Смоленской иконам Богородицы.

Другой разновидностью контрастно-ритмического многоголосия стало трехголосие демество — путь — низ, более сложное по фактуре, соединяющее два мелизматических голоса демества и низа с замедленным движением партии пути. Эта разновидность применялась в обиходных песнопениях, также известна в списках со второй четверти XVII в. и получила распространение в третьей четверти XVIII в. <sup>38</sup>

Обширный четырехголосный репертуар (демество — низ — путь — верх) появился в обиходных песнопениях лишь к концу XVIII в. <sup>39</sup>

Традиция демественного многоголосия была настолько развитой, что внутри нее возникло множество интересных разновидностей: пение "на подобен", большой распев, региональные традиции московская и новгородская, так называемое пение "триличного согласия", наконец, обработки одноголосного демественного распева. Какой репертуар этих музыкальных редакций?

Пение "на подобен" встречается в стихирах великопостного

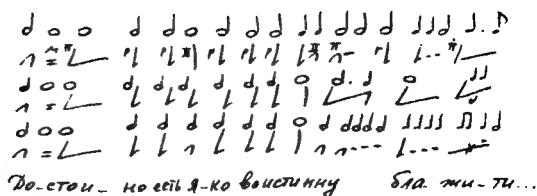
цикла <sup>40</sup>, большой распев — в праздничных стихирах и избранных обиходных песнопениях, например, задостойниках двенадцатых праздников <sup>41</sup>. "Триличное пение" или пение "триличного согласия" использовалось <sup>У</sup> трехголосных литургических песнопений, которые отличали развитые, масштабные музыкальные формы <sup>42</sup>.

Из региональных традиций отметим как наиболее интересные московскую и новгородскую: они известны по херувимской песни и многолетия патриарху на греческом языке "Ис полла эти деспота" <sup>43</sup>. Местные редакции создавались обычно лишь для отдельных песнопений.

В обработках одноголосного демественного распева его напев звучал в одном из голосов (обычно в теноре), нередко с сольным запевом. Количество голосов варьировалось от двух до четырех, но самым распространенным было трехголосие <sup>44</sup>.

Среди многоголосных демественных песнопений встречаются примеры, в основе своей подголосочно-полифонические, но включающие фрагменты линейно-гармонического склада. В таких песнопениях мелизматика внутрислогового распева временами сменяется синтагмой хорового речитатива. Подобное соединение мелизматики и синтагмы для демественного пения очень необычно, потому что фактически являет собой соединение разнородных принципов не только музыкальной фактуры, но и распевания текста. Примеры такого смешанного вида многоголосия сравнительно редки и встречаются в избранных песнопениях, например, "Достойно есть" <sup>45</sup>. Сама же традиция восходит ко времени не позднее 70-х гг. XVI в., сохраняется до начала XVIII в. и используется также в многоголосных обработках малого распева демеством (пример II).

## II.



смешанный (переходный) вид многоголосия; 3-я четв. XIV в., РИБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. I об.

В многоголосной ветви демественного пения можно провести некоторые аналогии с ранним многоголосием в Западной Европе. На наш взгляд, общим был сам принцип контрастной полифонии: демественные композиции имеют некоторое сходство с композициями на *cantus firmus* (*cantus prius factus*), что были широко распространены в хоровой и органной музыке XIII – первой половины XIV в. Сами полифонические типы демественного пения сопоставимы с ранними формами западно-европейской полифонии, а именно: контрастно-ритмический склад демества можно сравнить с полимелодическим двухголосием мелизматического органума XII в. <sup>46</sup> Смешанный или переходный вид многоголосия – полифонического в основе, но с элементами линейно-гармонического склада – можно сравнить с силлабо-мелизматическим стилем <sup>47</sup>.

Вероятно, общим был и принцип самой композиционной техники: последовательное сочинение голосов, что отразилось в начальной форме изложения многоголосия по голосам (последовательно).

Историческое развитие демественного пения складывалось таким образом, что ведущая роль в XVI – XVII вв. принадлежала

его многоголосной ветви. В сопоставлении с фольклорной традицией того же времени — исторической, лирической и особенно протяжной песней, известной больше именно в многоголосии, — становится очевидным, что ведущая роль многоголосия была обусловлена исторически, поскольку в этот период музыкальное мышление развивалось именно в русле многоголосия.

В демественном пении, предназначенном для наиболее торжественных служб в присутствии царя и патриарха, сами условия исполнения, обстановка и даже большой состав хоров способствовали тому, чтобы распевщики создавали крупно-масштабные композиции, своей монументальностью перекликавшиеся с архитектурой храмов, их богатым внутренним убранством, фресками, иконописью. Так, службы в Успенском соборе Московского Кремля отличались большой пышностью и роскошью — эта тенденция, проявившаяся еще во времена Ивана Грозного, сохранялась и в дальнейшем. Поэтому естественно, что музыка должна была изменяться в соответствии с другими составными частями богослужения. Чем величественнее и благолепнее становилось само богослужение с его неспешным действием и величавой пластикой, великолепием облачений высшего духовенства, тем более торжественное пение должно было сопровождать такую службу.

Характер демественного многоголосия определялся, в основном, составляющими его распевками — демественным и путевым, соединение попевок которых было очень своеобразным и создавало пространственную объемность звучания. Многоголосие открывало также большие возможности для вариантности в самих голосах и их контрапункте. Масштабность же композиций непосредственно готовила появление в практике хоровых форм концертного типа: концертность их прослушивалась в развитой

ьскальной мелизматике партий демества и низа, в широкораспевной партии пути.

Демественное пение не имеет прямых аналогов в западно-европейском многоголосии и предстает пред нами как богатейшая певческая традиция эпохи Московской Руси. Тем не менее судьба его оказалась весьма драматичной именно для многоголосия. Во второй половине XIV в., когда сложилась, была <sup>а</sup>рпета и записана в служебных певческих книгах большая часть песнопений демественного многоголосия, в России стало распространяться строчное и партесное пение. Гармоническое сложение, благозвучность и <sup>б</sup>ольшая легкость для исполнения, яркость и красочность, наконец, концертность и близость западно-европейской хоровой музыке, — эти качества строчного и партесного пения сыграли решающую роль, и уже на рубеже XIV — XV вв. партесное пение вытесняет из практики демество. Единичные списки демественного многоголосия еще встречаются до середины XV в., но позднее уже не возобновляются. И если одоголосное демество до наших дней сохранилось у старообрядцев — и как письменная, книжная традиция, и как живая традиция исполнения, то секрет нотации и исполнения демественного многоголосия утерян и до сих пор не восстановлен. Сегодня мы находимся только на пути приближения к действительному его прочтению.

Стиль демественного пения, история его развития проявили основные тенденции в искусстве эпохи Московской Руси: стремление к многораспевности, постепенное формирование концертности с преобладанием собственно музыкального начала, масштабность композиций. Торжественность, праздничность звучания, ставшие выражением предренессансного начала и характерные

для демественного пения, были созвучны музыкальному искусству Нового времени: это позволяет говорить об определенной исторической преемственности эпох и подчеркивает важность и значимость изначальной певческой традиции. Высокое этическое начало, яркость музыкального содержания, редкое национальное своеобразие ставят памятники демественного пения в ряд крупнейших достижений не только русской, но и мировой культуры.

## П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup> Систематизация источников демественного пения дана в монографии И. Гарднера: *Gardner I. von Das Problem des alt-russischen demestischen Kirchengesangs und seiner Einleitenden Notation. München, 1967*; см. также: Г. Бегунова (Шожидаева). Современное музыковедение о проблематике демественного пения. - Профессиональная подготовка студентов музыкально-педагогического факультета, вып. 4. // Научные труды Куйбышевского государственного педагогического института им. Л. Л. Куйбышева. Том 196, Куйбышев, 1976. С. 70 - 81.

<sup>2</sup> "Степенная книга" чит. по изд.: "Музыкальная эстетика России XI - XVII вв. Сост. А. И. Рогов. М., 1973. С. 39.

<sup>3</sup> Евгений Болховитинов. Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении российской церкви с нужными примечаниями на оное. Воронеж, 1799; Ундольский Б. М. Замечания для истории церковного пения в России. - Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1846, № 3; Сахаров Н. И. Исследования о русском церковном песнопении. - Журнал Министерства народного просвещения, 1849, ч. 61. С. 147 - 196; ч. 63. С. 1 - 41, 89 - 109; Стасов Е. Б. Заметки о демественном и троестрочном

нении. - Стасов Е.Е. Статьи о музыке. Вып. 2. М., 1976. С. 34 - 54; Разумовский Д.Б. Церковное пение в России. Опыт историко-технического изложения. М., 1867 - 1869; Металлов Б. Богослужбное пение русской церкви. Период домонгольский. М., 1908; он же. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915; Игнатъев А.А. Богослужбное пение православной русской церкви с конца XVI до начала XVIII в. Казань, 1916; Преображенский А.Е. Культовая музыка в России. Л., 1924.

<sup>4</sup> Кусков Б.Е. Степенная книга как литературный памятник XVI в. Автореф. дисс. ... канд. филолог. наук. М., 1952.

<sup>5</sup> Московский летописный свод конца XV в. М.-Л., 1949 // ИСРЛ, т. XXV. С. 261. Тексты представляют собой: первый - "стих из праздничной утрени, 8-я библейская песнь, Дан.Ш, 57", и второй - "2-й тропарь 1-й песни воскресного богородичного канона 4-го гласа" (жанры установлены И.Гарднером: Гарднер И. Богослужбное пение русской православной церкви. Нью-Йорк, 1978, т. I. С. 430 ).

<sup>6</sup> *Das Problem...*, 3. 121 - 123.

<sup>7</sup> Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1971. С. 213.

<sup>8</sup> Беляев Е.М. Древнерусская музыкальная письменность. М., 1962; Успенский Н.Д. Древнерусское певческое искусство; *Gardner I. Das Problem...* ; Шендин Б.А., Ефимова И.Е. Демественный распев. Монодия и многоголосие. Новосибирск., 1991; Можидаева Г.А. Демественное пение в рукописной традиции конца XV - XIX вв. Автореф. дисс. канд. искусствоведения. Л., 1962.

<sup>9</sup> Списки опубликованы С.Л.Фроловым: Из истории демественного распева. — проблемы истории и теории древнерусской музыки. Сб. статей. Л., 1979. С. 99 — 108.

<sup>10</sup> ГИМ, собр. Успенского кремлевского собора, № 55/1139, лл. 394 — 410 а об.

<sup>11</sup> 70-е гг. XVI в., НЕР, Соловецкое собр., 763/690, лл. 276 об. — 278; списки опубликованы Н.Д.Успенским: цит. изд., илл. XXIX а, б.

<sup>12</sup> Об особенностях столповой нотации см.: Карастоянов Б. Знамената като тонемно-прозодемен тип знаци. — Музикални хоризонти, 1969, № 2, с. 41 — 61.

<sup>13</sup> О графике демественной нотации см.: Шиндин Б.А., Ефимова И.В., цит. изд., с. 51 — 79;

<sup>14</sup> РГБ, собр. Большакова, ф. 37, № 153, лл. 6 об. — 12; Разумовский Д.В. Церковное пение в России. приложение: Азбука демественной нотации; Калашников Л.Ф. Азбука демественного пения. Киев., 1911; Шиндин Б.А., Ефимова И.В., цит. изд.;

*Gardner J. Das Problem...*

<sup>15</sup> Пожидаева Г.А. Об особенностях расшифровки демественного распева. — Проблемы дешифровки древнерусской музыки. Л., 1966. С. 129 — 156. Наши уточнения зиждятся на изучении полного круга памятников демественного одноголосия (около 400 песнопений) в большом количестве списков (более 2000). Используются списки столповой, демественной и линейной нотации, дво-знаменники столпвые и линейные, демественные и линейные, охватывающие период XVI — XIX вв.; проведена текстологическая работа по спискам одних и тех же памятников в изложении



разными видами нотации.

16 Оригинальность ритмики демественного распева отмечал С.Б.Смоленский: О древнерусских певческих нотациях. СПб., 1901. С. 65 - 66; на характерный пунктирный ритм и сложные синкопы демественного распева указывает Н.Д.Успенский (цит. изд., с. 211).

17 Терминология С.Б.Смоленского: Азбука знаменного пения Александра Мезенца (1668 г.). Издал с объяснениями и применениями Ст.Смоленский. Казань, 1868. С. 52.

18 Металлов Е. Осмотрение знаменного распева. М., 1899

19 Gardner J. Das Cento-Prinzip der Tropierung und seine Bedeutung für die Entzifferung der altrussischen Linienlosen Notation. - In: *Musik des Ostens. Kassel-Basel-London, 1962, Bd I, S. 106-121.*

Карастоянов Б. К вопросу расшифровки крковых певческих рукописей знаменного распева. - *Musica antiqua Europae orientalis. V. Bydgoszcz, 1975. С. 487 - 504.*

20 подробнее о редакциях в демественном пении см.: Пожиданова Г.А. Текстология памятников демественного распева. - *Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. М., 1969. С. 309 - 354.*

21 Конец XVII в., ГИМ, Синодальное певческое собр., 122, лл. 33 - 34.

22 Гершман Е. Византизмское музыкознание. Л., 1968. С. 142 - 143.

23 Гершман Е., цит. изд., с. 144 - 147.

24 Исон - выдержанный звук, который поет хор и на фоне ко-

торого солист ведет мелодию. Представляется малоубедительной гипотеза о пении с исоном на Руси, высказанная А.В.Конотопом (Российская музыкальная газета, 1969, № 11, с. 6 - 7): "Болынка в храме или загадка знака "Э").

25 Пожидаева Г.А. Об особенностях расшифровки демественного распева, с. 141 - 144.

26 Бражников М.Б. Многоголосие знаменных партитур. - Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 7 - 61; Пожидаева Г.А. Биды демественного многоголосия. - Русская хоровая музыка XVI - XVIII веков. М., 1986. С. 58 - 81

27 "Степенная книга", 1563 г.

28 Фролов С.Е. Из истории древнерусской музыки (Ранний список стихов покаянных). - Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976, с. 162 - 171.

29 См. публикацию азбук в кн.: Лавческие азбуки Древней Руси. Публикация, перевод, предисловие и комментарии Д.Шабалина. Кемерово, 1991. С. 20, 21, 24, 221 - 223.

30 Бражников М.Б. Многоголосие знаменных партитур. С. 23; Беляев Б.М. Древнерусская музыкальная письменность. С. 103; Успенский Н.Д., цит. изд., с. 260 - 261; Пожидаева Г.А. Форма изложения демественного многоголосия. - Археографический ежегодник за 1961 год. М., 1962. С. 123 - 130.

31 Христофор. Ключ знаменной. 1604. Публикация, перевод М.Бражникова и Г.Никишова. М., 1983; Лавческие азбуки Древней Руси. С. 200 - 206.

32 Бражников М.Б. Многоголосие знаменных партитур; Скребков С.С. Русская хоровая музыка XVII - начала XVIII в. М.,

1969; Ефимова И.Е. Русское строчное многоголосие второй половины XVI – начала XVIII в. (к проблеме дешифровки) – Русская хоровая музыка XVI – XVIII веков. С. 82 – 99; Шабохина Е. Знаменное многоголосие в его связях с общими закономерностями развития полифонии. Автореф. дисс. канд искусствоведения. Л., 1987; Шиндин Б.А., Ефимова И.Е., цит. изд.

33 И. Коренев. Предисловие к "Грамматике музыкальной" (XVII в.) – Музыкальная эстетика России XI – XVIII веков. С. 117.

34 Подробнее об этом см.: Пожидаева Г.А. Виды демественного многоголосия.

35 Голубцов А.И. Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 257, 262 и др.

36

Один из списков опубликован Н.Д. Успенским: цит. изд., илл. XXIX а, б.

37 РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 79 – 81, 83; БАН, Архангельское певческое собр., 20; НРБ, собр. ОЛДП, Q 4; собр. Могодина, 400.

38 ЛДА, № 312/Р, лл. 256 об. – 257; РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 74.

39 НЕР, собр. Могодина, 399.

40 РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 80, лл. 20 об., 21 об.

41 НЕР, собр. ОЛДП, О. 879, л. 6.

42 ЛДА, 312/Р, л. 261.

43 ГИМ, Синодальное певческое собр., 150, л. Г; НЕР, собр. Могодина, 399, лл. 61 об. – 68 об.

<sup>44</sup> РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 86; НБР, собр. Ногодина, 399, лл. 135 об. - 136 об.

<sup>45</sup> БАН, Архангельское певческое собр., 20, л. 39; РГБ, собр. Разумовского, ф. 379, № 81, л. 1 об.

<sup>46</sup> См., например, органум "*Jubiletis*" - К.Евдокимова. Многоголосие средневековья X - XIV веков.//История полифонии, т. I, М., 1983. С. 238 - 240. (приложение 2).

<sup>47</sup> К.Евдокимова, цит. изд., с. 15.

Н.К.Гудзий — создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы.

Н.К.Гудзий, вышедший из научной школы В.Н.Перетца, прекрасно сочетал в себе качества ученого исследователя с качествами велико-лепного педагога-воспитателя и гражданина. Ему принадлежит большая заслуга возрождения в советской высшей школе прерванной в 20-е гг. традиции преподавания истории древнерусской литературы.

В начале 30-х гг. Н.К.Гудзия пригласили в качестве преподавателя русской литературы в Высшую партийную школу, где он блестяще прочитал целый цикл лекций, посвященный древней русской литературе. Этот курс был воспринят слушателями школы как откровение.

Заручившись поддержкой руководства ВШП, Н.К.Гудзий поднял вопрос о необходимости преподавания истории древнерусской литературы в высшей школе и добился положительного его решения в Комитете высшей школы. Курс истории древнерусской литературы был включен в учебный план литературного (так он тогда назывался) факультета Институт-тов философии, литературы и истории, созданных в 1931 г. в Москве и Ленинграде. Преподавание древней русской литературы было введено также и в педагогических институтах. При этом на чтение курса в учебном плане было отведено 72 академических часа. Замечу, что в ныне действующих учебных планах филологических факультетов университетов преподаванию древней русской литературы отведено всего 32 часа. Это по максимуму, а фактически приходится не более 24 часов!

Новый курс надо было обеспечивать учебными пособиями.

Чем же мог пользоваться студент? Только книгами, вышедшими до Октябрьской революции. Это "История русской литературы" А.Н.Лыпина в четырех томах<sup>1</sup>, первые два тома были посвящены древнерусской литературе; "Древняя русская литература киевского периода XI-XIII веков"

П.В.Владимирова<sup>2</sup>, книги А.С.Архангельского<sup>3</sup>, Е.В.Петухова<sup>4</sup>, М.И.Сперанского<sup>5</sup>, В.М.Истрина<sup>6</sup>, В.А.Келтуялы<sup>7</sup>.

Всеми этими книгами студент мог пользоваться только в читальных залах научных библиотек. Замечу, что в 30-е гг. студенты еще не были отлучены от библиотеки им. В.И.Ленина, Исторической библиотеки. Это произошло позже, после Великой Отечественной войны, когда государственные публичные библиотеки закрыли свои двери перед студентами гуманитариями.

А какими пособиями могли пользоваться студенты периферийных вузов?

Все вышеперечисленные книги не давали цельного представления о развитии древнерусской литературы, ее специфике.

Так, например, А.Н.Пыпин не выделял литературу из общей культуры. Он отказался от хронологического распределения памятников по векам, утверждая, что "вследствие условий, в каких образовалась наша письменность, она почти не знает хронологии"<sup>8</sup>. В своей классификации памятников он стремился "соединить однородное, хотя разновременное по происхождению"<sup>9</sup>. Народную поэзию исследователь рассматривал после обозрения явлений литературы XI-XIII вв.

С вульгарно-социологических позиций подходил к литературе В.А.Келтуяла. Он положил в основу так называемый социологический принцип, назвав свой метод изучения литературы "естественно-историческим"<sup>10</sup>. Согласно этому "методу" творцами древней литературы являлись княжеские дружинники, бояре и представители духовенства.

Книги Е.В.Петухова, А.С.Архангельского, М.И.Сперанского, В.М.Истрина были написаны в лучших традициях культурно-исторической школы академического русского литературоведения. Однако никто из выше названных исследователей не касался вопросов художественной специфики памятников и рассматривал их в общем потоке древнерусской письменности.

ти.

Первую попытку рассмотреть художественную специфику древнерусской литературы предпринял в советское время П.Н.Сакулин<sup>II</sup>. В литературе средневековья ученый видел выражение культурного содержания эпохи, ее культурного стиля. Выдвинув положение об обусловленности стилей психологией и идеологией господствующих классов, П.Н.Сакулин выделил в древнерусской литературе два больших стиля: церковный, ирреальный по преимуществу, и светский, реальный по преимуществу. В свою очередь в церковном стиле исследователь выделил апокрифический и агиографический стили. Каждому из этих стилей, считал П.Н.Сакулин, соответствуют свои жанры и свои типовые образы, определяющие художественную телеологию данного стиля.

Как видим, концепция П.Н.Сакулина страдала вульгарным социологизмом и схематизировала литературный процесс, но в конце 20-х гг. она была последним словом науки.

Вот те пособия, которыми мог воспользоваться студент при изучении курса. Замечу, что в средней школе изучалось лишь "Слово о полку Игореве", текст которого был издан с комментариями В.А.Келтулы в серии "школьная библиотека".

Хуже обстояло с текстами древнерусских произведений. Ведь "Памятники старинной русской литературы", изданные Куселевым-Безбородко в 1860-62 гг., хранились в библиотеках в весьма немногочисленных экземплярах. Правда, издание текстов "Повести временных лет" предприняло тогда издательство "Академия", а в 1934 г. Н.К.Гудзий опубликовал в том же издательстве "Житие протопопа Аввакума, им самим написанное и другие его сочинения". Во вступительной статье исследователь дал первую в советской науке глубокую и широкую социально-историческую оценку творчества "огнепального" протопопа, познакомил с ним широкого читателя. Напомню, что это был 1934 год, когда начинался разгул сталинских репрессий, и образ стойкого негибаемого бойца, не идущего ни на какие компромиссы с властью поддерживающей, воспринимался

весьма злободневно. Нельзя сломить русского человека, поставить его на колени, заставить поступиться своими убеждениями, принципами!

Подготовительным этапом к созданию учебника явилась "Хрестоматия по древней русской литературе", составленная Н.К.Гудзием и увидевшая свет в 1935 г. в Учпедгизе (позднее это издательство стало называться издательством "Просвещение").

В Хрестоматии были весьма удачно подобраны основные тексты и отрывки из произведений древнерусской литературы. Каждому тексту предшествовала краткая историко-литературная и текстологическая справка с точным указанием источника публикации. Тексты в Хрестоматии печатались в подлиннике, на древнерусском языке. Николай Калинникович был принципиальным противником перевода. Он полагал, что прелесть древнерусских произведений, их "аромат", красоту слова можно и нужно постигать только в подлиннике, а не при помощи перевода. "Читайте тексты медленно, — говорил он, — как рекомендовали древние книжники, и обязательно вслух. Тогда вы нутром почувствуете неизъяснимую красоту древнего русского слова!"

Хрестоматия получила высокую оценку и преподавателей и студентов. "Мы, педагоги, все должны быть глубоко благодарны ему /Н.К.Гудзиему — В.К./ за его книгу", — писал А.С.Орлов в своей рецензии<sup>12</sup>.

Хрестоматия Н.К.Гудзиева выдержала восемь изданий, при этом она систематически пополнялась текстами новыми, ранее не входившими в нее. Так, если первое издание Хрестоматии содержало 392 стр., то 7-е, са же полное прижизненное издание, составляло 643 стр.

Через три года после появления I-го изд. Хрестоматии вышло первое издание учебника. Это был конец 1938 года!

Учебник явился первым научным обобщением тех результатов, которых достигла русская академическая историко-филологическая наука к концу XIX — началу XX вв. В учебнике Н.К.Гудзий широко опирался на опыт своих предшественников, в первую очередь на труды ученых культурно-исторической школы.



Первое издание учебника открывалось довольно обширным историографическим введением, где давалась краткая, но весьма емкая характеристика истории изучения древнерусской литературы. Н.К.Гудзий показывал, что нельзя заниматься наукой, двигаться вперед, не зная истории науки, не опираясь на опыт, достижения своих предшественников.

В качестве первого опыта систематизации материала Николай Калинин<sup>4</sup> рассматривал описи монастырских библиотек XVIII в., подчеркивал значение трудов В.Н.Татищева, Н.И.Новикова в собирании и изучении древних летописей, памятников старинной литературы. Он подчеркивал важность библиографической работы Н.И.Новикова, митрополита Евгения Болховитина, П.М.Строева.

Не обходились вниманием и учебники, начало созданию которых было положено Н.И.Гречем.

Много места Н.К.Гудзий уделил характеристике академических школ русского литературоведения: мифологической, сравнительно-исторической и культурно-исторической, трудам Ф.И.Буслаева, А.Н.Веселовского, А.Н.Шпина, Н.С.Тихонравова, особо выделив рецензию последнего на учебник А.Д.Галахова. Только имени своего учителя В.Н.Перетца Н.К.Гудзий тогда уже не мог назвать, поскольку тот находился в местах не столь отдаленных. Не мог он касаться и трудов М.Н.Сперанского, который в это время был отстранен от преподавания, а затем и от руководства аспирантами. Замечу, что Н.К.Гудзий официально принял на себя руководство аспиранткой М.Н.Сперанского В.Д.Кузьминой, работать с которой фактически продолжал "опальный" ученый, которому Николай Калинин<sup>4</sup> оказывал также и материальную поддержку.

В последующих изданиях учебника, особенно после печально-знаменитой дискуссии о А.Н.Веселовском, Н.К.Гудзий вынужден был убрать из учебника историографическое введение, и от этого учебник, конечно, только прочтал.

Написан старожилам Пушкинского дома с связи с этим все памятную историю знаменитой скульптуры А.Н.Веселовского, которую тогда

сначала заколотили досками, а потом перетащили в "укромное место",

Н.К.Гудзий в своих киях продолжал постоянно подчеркивать значение Ф.И.Буслаева, Н.С.Михонравова, А.Н.Веселовского, называя их цветом и гордостью русской науки.

Учебнику Н.К.Гудзия присущ последовательный принцип историзма. Историю развития древнерусской литературы Н.К.Гудзий разбил на четыре больших периода: I – период Киевской Руси, II период феодальной раздробленности XIII–XIV вв., III период объединения северо-восточной Руси и образования русского централизованного государства (конец XIV – начало XVI вв.) и IV период укрепления русского централизованного государства, выделив в нем литературу XVI и литературу XVII вв.

Напомню, что М.Н.Сперанский делил древнерусскую литературу на два периода: Киевский и Московский; Е.В.Петухов на три – древнейшую эпоху (XI–XII вв.), средние века (XIII–XVI вв.) и переходное время (XVII – начало XVIII вв.).

Периодизация, предложенная Н.К.Гудзием, позволила ему показать неразрывную связь литературы с жизнью народа, государства. Ученый одним из первых подчеркнул в своем учебнике, что литература Киевской Руси является общим достоянием трех братских славянских народов: русского, украинского и белорусского.

В своем учебнике Н.К.Гудзий освобождал изучение древнерусской литературы от вульгарного социологизма, обратив внимание на отражение в ее произведениях народных интересов.

Он устанавливает принципы отбора памятников с точки зрения установки их создателей на образное, художественное выражение своих мыслей и чувств, на характер стилистического оформления.

Замечу, что в учебнике был дан анализ художественной специфики философско-публицистического "Слова о законе и благодати" митрополита Илариона, раскрыт его патриотический пафос (кстати сказать, текст

этого произведения по независимым от авторов-составителей первого тома Памятников литературы Древней Руси Д.С.Лихачева и Л.А.Дмитриева не увидел света).

Н.К.Гудзий обращал внимание на идейное богатство произведений древнерусской литературы: начальной русской летописи, исторических повестей, агиографической литературы, публицистических слов и поучений, отмечая попутно их художественную специфику, отличающую их от культурно-исторических памятников письменности.

История древнерусской литературы раскрывалась в учебнике не как история книги, а как история развития особой формы художественного сознания, еще не расчлененного синтетического отражения действительности.

В учебнике выделено три аспекта изучения произведений древнерусской литературы: познавательный, воспитательный и художественный. Правда, последний аспект, с современной точки зрения, когда наша медиавистика сделала значительный шаг вперед благодаря трудам академика Д.С.Лихачева и сектора древнерусской литературы, развит еще недостаточно. Но для своего времени он знаменовал начало нового эстетического подхода к памятникам древнерусской литературы.

От современных читателей учебника Н.К.Гудзия можно услышать упрек, что в нем избыток пересказа отдельных произведений. Однако пересказы сделаны Николаем Калининвичем необычайно мастерски и тонко. В них удачно выделены главные основные моменты содержания, а также подчеркивается форма его выражения без всякой модернизации. Кстати, модернизации в изучении древнерусской литературы Н.К.Гудзий никогда не допускал и был ярким ее противником. Он считал, что нельзя произведения средневековой литературы мерить теми же мерками, что и произведения литературы новой. "Опирайтесь только на факты, - говорил он, - а не измышляйте гипотез. Самая красивая гипотеза, не подкрепленная фактами, только уводит от истины, а не приближает к ней".

Следует обратить внимание еще на одну, чрезвычайно важную сто-

рону учебника Н.К.Гудзия – это его насыщенность источниковедческим и библиографическим материалом. Эта сторона постоянно заботила ученого. Каждое новое издание учебника, а с 1938 по 1966 гг. их было семь, он пополнял новыми библиографическими сведениями, связанными с публикациями текстов, появившимися новыми исследованиями, учитывая и защищенные докторские и кандидатские диссертации. При этом научно-справочными, библиографическими материалами снабжалось каждое произведение древнерусской литературы, рассматриваемое в учебнике. Эти библиографические справки служили основой самостоятельной работы студента над курсом, помогали аспирантам и просто любознательным читателям глубже изучать нашу старинную литературу.

Автору учебника был чужд догматизм, категоричность суждений, умозаключений. Он стремился объективно излагать различные научные точки зрения, подчас противоречивые, взаимоисключающие.

Приведу два характерных примера из учебника.

В главе Древнейшее летописание Н.К.Гудзий излагает гипотезу А.А.Шахматова, обращает внимание на значение работ В.М.Истрина, Н.К.Никольского, возражавших А.А.Шахматову, излагает точку зрения Д.С.Лихачева, высказанную им в монографии "Русские летописи и их культурно-историческое значение".

В главе, посвященной "Молению Даниила Заточника", Н.К.Гудзий излагает различные точки зрения исследователей на проблему соотношения I и II редакций памятника. Что старше – "Слово" или "Моление"? И делает весьма осторожный, некатегоричный вывод, что вторая редакция – "Моление Даниила Заточника" – сохранила более черт оригинала, нежели "первая" – "Слово Даниила Заточника".

Приводятся в учебнике и различные суждения исследователей о социальной принадлежности автора "Моления Даниила Заточника". Кто он? Член княжеской дружины, дворянин? боярский холоп? ранее свободный человек, попавший в холопы за долги? И Н.К.Гудзий на основании этих споров приходит к заключению: "Как бы то ни было, для нас самым су-

дественным является то, что Даниил оказался выразителем позиций несвободного, зависимого человека, впервые заявленных в литературе и нашедших себе в "Молении" очень яркое отражение".<sup>13</sup>

Уважительное отношение к чужому мнению, не совпадающему с мнением автора учебника, - вот что характерно для Н.К.Гудзия. Но он никогда не поступался научными и человеческими принципами, среди которых на первое место ставил "порядочность". Первый и главный вопрос, который постоянно задавал Николай Калининлович о студенте, аспиранте, ученом: "А он порядочный человек?"

В этой связи хочу напомнить о том отпоре, который встретила со стороны Н.К.Гудзия концепция французского слависта Анре Мазона, пытавшегося "доказать" первичность "Задонщины" и вторичность "Слова о полку Игореве". Ученый выступил с научно-аргументированной статьей, опровергавшей точку зрения французского исследователя, и эту полемику отразил в своем учебнике.

В многочисленных рецензиях, посвященных учебнику Н.К.Гудзия, он был оценен как "книга нужная и полезная".<sup>14</sup> Учебник был переведен на английский и немецкий языки.<sup>15</sup> В 1950 г. известный филолог М.Тасмер писал: "Большой шаг вперед в изучении древнерусской литературы был достигнут, начиная с 20-х годов нашего столетия, это наглядно иллюстрирует "История древнерусской литературы" Н.Гудзия, вышедшего из школы Перетца".<sup>16</sup>

После выхода в свет последнего 7-го издания учебника Н.К.Гудзия в 1966 г. наша медиевистика далеко ушла вперед. Однако, на мой взгляд, переиздание в настоящее время учебника Н.К.Гудзия принесет только пользу в деле подготовки студентов-филологов, да и всей нашей культуре.

И не пора ли нам подумать о выполнении своего сыновнего долга - "воскрешения умерших отцов" (Н.Ф.Федоров) - и начать издание специальной серии "Наше историко-филологическое наследие", в которой издавать труды К.Ф.Калайдовича, И.М.Снегирева, И.П.Сахарова, П.М.Строева,

М.А.Максимовича, Ф.И.Буслаева, А.Н.Веселовского, Н.С.Тихонравова, В.Н.Перетца, А.С.Орлова, М.Н.Сперанского и др.

Не следует ли подумать также о создании небольшого словаря-справочника, посвященного выдающимся исследователям-медиевистам? Такой словарь был бы хорошим дополнением к "Словарю книжников и книжности Древней Руси".

Примечания:

1. Пыпин А.Н. История русской литературы, тт. I-IV. Спб., 1898-1899. (четвертое издание вышло в 1911 г.).
2. Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода XI-XIII веков. Киев, 1900.
3. Архангельский А.С. Из лекций по истории русской литературы. Образование и литература Московского государства. Тт. I-III, Казань, 1898-1901.  
Он же. Введение в историю русской литературы, т. I, 1916.
4. Петухов Е.В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периодов. Т. I. Древнейший период. Изд. 3-е. П., 1916.
5. Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Пособие к лекциям. М., 1914.
6. Истрин В.К. Очерки истории древнерусской литературы домосковского периода (XI-XIII вв.). М., 1922.
7. Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Кн. I-2. Спб., 1903-1911.
8. Пыпин А.Н. История русской литературы. Т. I, Спб., 1907, с. IV.
9. Там же, с. У.
10. Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. Часть I. Спб., 1913, с. XXIV-XXXI.
11. Сакулин П.Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. Часть I. Литературная старина. М., 1928.
12. Орлов А.С. Учебно-педагогическая литература. М., 1935, №12, с. II-12.
13. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 7-е. М., 1966, с. 187.
14. Бугославский С. Новый учебник древней русской литературы. - Октябрь, 1939, № 2, с. 215-218.
15. *History of Early Russian Literature by N.K. Gudzij. New York, 1949.*

- Гудзий Н. К. <sup>12</sup>Гос̄и́ста́ - Geschichte der russischen Literatur  
11-17 Jahrhunderte. Halle, Niemöller, 1959.
10. Zeitschrift für slavische Philologie  
Bd. XX, H. 2, 1950, S. 459.



Тип. «Нефтяник» Зак. 112 Тир. 400